This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

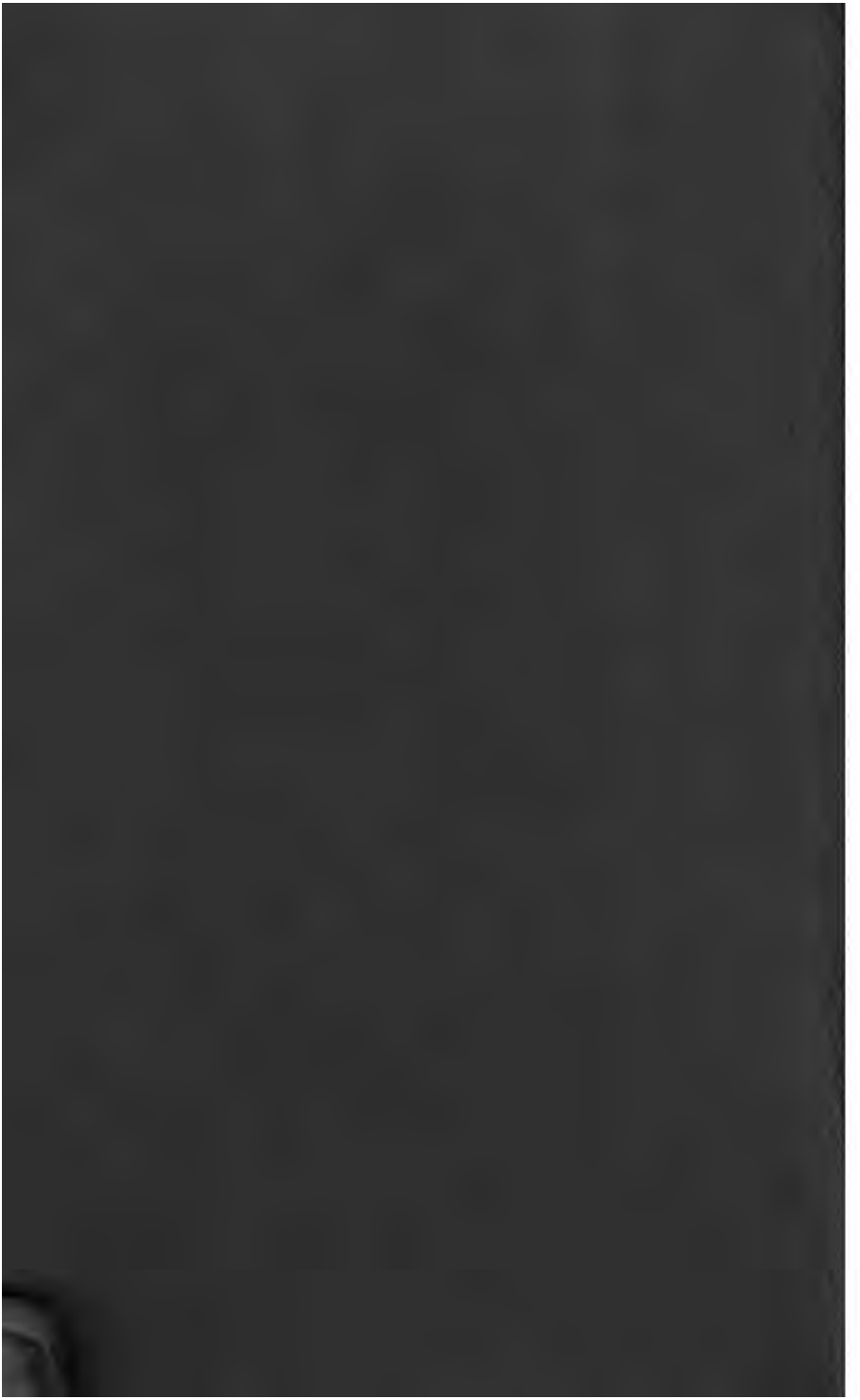
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

WIDENER
HN XD11 J

7.20

al8685.4

From the
Library Fund
Subscribed in 1842
Rec.d June 14.
1844



# Der Pantheismus

nach ſeinen verſchiedenen Hauptformen, ſeinem Urſprung und Fortgange, ſeinem ſpeculativen und praktiſchen Werth und Gehalt.

---

Ein Beitrag

zur

## Geſchichte und Kritik dieſer Lehre

in

alter und neuer Philoſophie

von

Gottlob Benjamin Jäſche,

Kaiſerlich Ruſſiſchem Staatsrath und Profeſſor der Philoſophie, Ritter ꝛc. in Dorpat.

---

Zweiter Band.

---

Berlin, 1828.

Gedruckt und verlegt

bei G. Reimer.

Phil 8685.4

Seinen

sämmtlichen werthen Zuhörern,

und unter Ihnen

den Liebhabern des Studiums der Geschichte der Philosophie insbesondre,

zum

Denkmal

seiner Achtung und Liebe.

Dorpat, den 12ten December 1827.

Der Verfasser.

# Vorrede.

Am Schluſſe der Vorrede zu dem erſten, im vorigen Jahre erſchienenen Bande dieſes Werkes, hatte ich erklärt, mit Herausgabe der Fortſetzung es ſo lange noch anſtehen zu laſſen, bis ich erſt ein und das andere öffentliche Urtheil über den Werth deſſelben von Seiten ſachkundiger und billiger Richter vernommen, und in dieſen Beurtheilungen, wofern ſie anders auf eine nicht ungünſtige Weiſe über die Art der von mir verſuchten hiſtoriſch-philoſophiſchen Behandlung und Darſtellung des Gegenſtandes ſich erklärt haben ſollten, eine Aufmunterung zur Fortſetzung und Vollendung derſelben würde gefunden haben. Die Bedingung, an welche ich laut der gedachten Erklärung die Herausgabe des nächſt folgenden Bandes geknüpft, glaube ich nun ſchon erfüllt zu ſehen nach Erſcheinung zweier Recenſionen, welche mein Buch zu erhalten das Glück gehabt; einer frühern in der allgem. Halliſchen Littr. Zeitung No. 6. dieſes Jahrgangs und ei-

ner spätern, ausführlichern in der Leipziger Littr. Zeitung No. 76 und 77 desselben Jahres.

„Bei der Vorliebe Vieler unserer Zeitgenossen für pantheistische Ansichten, ist es — bemerkt der Verf. der erstgenannten Recension — ein Verdienst, die Geschichte dieser Ansichten näher zu verfolgen, und ihre Eigenthümlichkeiten genauer zu bestimmen, als es bei Darstellung der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen zu geschehen pflegt.“ — Und dieses Verdienst durch die bereits begonnene und fortzusetzende historisch-philosophische Darstellung der verschiedenen pantheistischen Systeme in alter und neuer Philosophie sich erwerben zu können, bezeugt der Recensent mit dem, am Schlusse der Recension über den Inhalt des ersten Bandes, gefällten Urtheile: der Verfasser habe die von ihm angegebenen Unterschiede (in den Hauptformen der pantheistischen Systeme) mit Genauigkeit und Kenntniß an den, (im dritten und letzten Abschnitte des ersten Bandes dargestellten) pantheistischen Speculationen der griechischen Schulen nachgewiesen, und man sehe nun einer ähnlichen historischen Behandlung des Pantheismus der spätern Zeiten gern entgegen.

Ganz besonders aufmunternd und erfreulich mußte für mich der ausgezeichnete Beifall seyn, mit welchem der Verf. der zweiten Recension in der Leipz. Littr. Zeit. meine Schrift über den Pantheismus in einer ausführlichen Anzeige, und einer gründlichen, in die Tiefe des Gegenstandes eindringenden Beurtheilung derselben aufgenom-

men, dem philoſophiſchen Publicum empfohlen, und zur Fortſetzung und Vollendung des angefangenen Werkes mich ermuthiget hat mit ſeinem, am Schluſſe der Recenſion ausgeſprochenen Wunſche eines weiten Wirkungskreiſes für meine fernern literariſchen Bemühungen.

Dieſe, durch den Inhalt des erſten Bandes für die Fortſetzung und Vollendung des Ganzen bereits erregten günſtigen Erwartungen zu erfüllen, habe ich mich bemüht, ſo viel ich nach dem Maaße meiner Kräfte und Einſichten nur immer vermochte, den billigen Anforderungen ein Genüge zu leiſten, welche an eine hiſtoriſch-philoſophiſche Behandlung und Ausführung eines ſo reichhaltigen und ſo wichtigen Themas aller philoſophiſchen Speculation gemacht werden dürfen. Um nun aber auch für die, in dieſem zweiten Bande unternommene Fortſetzung der Geſchichte der weitern Schickſale pantheiſtiſcher Philoſopheme die Billigkeit meiner Leſer und Beurtheiler in Anſpruch nehmen zu dürfen, ſey hiermit die in der Vorrede zum erſten Bande von mir bereits gegebene Erklärung wiederholt: daß dieſer Verſuch einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung kein anderes und kein größeres Verdienſt ſich erwerben wolle, als nur durch Zuſammenſtellung des ſchon bekannten in Anſehung der Hauptformen, in welchen die Eine und dieſelbe Idee von der Einheit und Allheit des Seyns ſich ausgeſprochen, einen klaren und umfaſſenden Ueberblick der verſchiedenen, von der Speculation mehr oder weniger wiſ-

ſenſchaftlich, ausgebildeten, pantheiſtiſchen Weltanſichten zu gewähren.

Iſt es nun, zumal für einen bloßen Beitrag zur Geſchichte und Kritik der darzuſtellenden Lehre, auch nach dem Urtheile meines erſtgenannten Recenſenten, ſchon genug daran, nur die Hauptformen der mannichfaltigen Variationen des Einen Themas anzugeben, und die Unterſchiede in dieſen Formen in den wirklich vorhandenen uns bekannten Syſtemen nachzuweiſen: ſo glaube ich dieſer Anforderung auch in Beziehung auf die, in dieſem zweiten Bande bis auf die ſpätern Zeiten fortgeführte hiſtoriſche Behandlung des Pantheismus, wenigſtens nicht ganz unbefriediget gelaſſen zu haben. — Dieſer zweite Band eröffnet die Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen mit dem orientaliſchen Pantheismus, nach den verſchiedenen Hauptformen und Ausbildungsweiſen, welche er hier von der Denkart und Ausdrucksweiſe des Orients erhalten. Auch hier ließen ſich die Hauptformen pantheiſtiſcher Weltanſichten wieder nachweiſen an den verſchiedenen Arten und Stufen der Religionsentwickelungen des alten Orients, deren nähere und genauere Kenntniß wir, als eine Frucht derſelben, den hiſtoriſch-kritiſchen Nachforſchungen unſrer neuern orientaliſchen Alterthumsforſcher verdanken. Die Reſultate dieſer Forſchungen, und des aus ihnen zu Aufklärung der religiöſen Ideen und Vorſtellungsarten des alten, vornehmlich des indiſchen Orients, bereits gezogenen reichen Gewinns, habe ich für meinen beſondern Zweck zu benutzen geſucht, ſo weit meine

eigene Bekanntſchaft mit dieſen, zum Theil claſſiſchen Werken reichte, und ſo viel mir die Benutzung derſelben zu Gebote ſtand.* Es durfte mir jedoch überhaupt auch hier nur daran gelegen ſeyn, die Hauptformen pantheiſtiſcher Vorſtellungsarten und Anſichten aufzuſuchen und auszuzeichnen. Auch hier wird man den Gegenſatz zwiſchen den beiden Hauptformen in der Lehre des ἓν καὶ πᾶν antreffen, unter denen die älteſte im alten indiſchen Emanationsſyſteme, und die jüngſte als eigentlicher ſtrenger Pantheismus unter dem Charakter einer abſoluten AllEins-Lehre, mit deren Ausbildung die orientaliſche Speculation ihren Gipfel erſtiegen hatte, zum Vorſchein kommt. Wenn der, in Entfernung und Ausſchließung des Bildlichen aus dem Grundbegriffe, welcher den Emanations-Theorien und dem eigentlichen, ſtrengen Pantheismus gemeinſchaftlich iſt, oder in Verbindung dieſes Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie beſtehende Gegenſatz, bei unſerer, im erſten Bande verſuchten Entwickelung der verſchiedenen Hauptformen des Pantheismus noch nicht genug hervorgehoben worden, um auch von dieſer Seite den Unterſchied zwiſchen den Theorien der Emanation und der Lehre der Immanenz durch dieſes charakteriſtiſche Merkmal der Verbindung des Begriffs mit einem Bilde der Phantaſie, oder der

*) Das ſo eben erſt erſchienene Werk: über religiöſe Bildung, Mythologie und Philoſophie der Hindus von Dr. J. G. Rhode habe ich leider nicht benutzen können, da meine Handſchrift bereits zum Druck abgegangen war, als dieſes Werk eben um dieſelbe Zeit erſt herausgegeben worden, und zu meiner Bekanntſchaft gelangt iſt.

Entfernung und Ausschließung des Bildlichen aus demselben, ins Licht zu setzen; so wird man nun hier bei Darstellung der Hauptformen, welche der orientalische Pantheismus angenommen, diesen Gegensatz auf eine in die Augen springende Weise hervortreten sehen. Zwar mußten sich allerdings der orientalischen Denkweise die Emanations-Theorien wohl besonders empfehlen, eben darum, weil sie dem Bilderspiel der dichtenden Phantasie einen unbegrenzten Spielraum verstatteten. Aber der grüblerische Speculationsgeist des Orientalen gefiel sich doch auch zugleich in solchen überfeinen und excentrischen, schwärmerischen-Speculationen, die zu jener absoluten All Einheits-Lehre, als einem Systeme der Unification, ihn gelangen ließen; von welcher Lehre man wohl mit Recht behaupten darf, daß sie nirgend feiner und künstlicher als im Orient von den schwärmerischen Religionsphilosophen, als Theosophen, ist ausgebildet worden. Der herrschende Geist einer freien philosophischen Forschung hatte also, um die Wahrheit zu ergründen, auch schon im Orient nach allen Richtungen hin sich verbreitet, und zu pantheistischen Lehren und Weltansichten geführt, die der orientalischen Denkweise entweder als Ausgeburten der dichtenden, mit Bildern spielenden Phantasie, oder als Produkte eines dialektischen Grübelgeistes zusagten, der in den Regionen überschwenglicher, das Selbstbewußtseyn, wie das Bewußtseyn der Welt, überfliegender mit der Dichtung zugleich alles Wahre und Reale durch den abstracten und leeren Be-

griff des Abſoluten annihilirender Speculationen umherirrte. —

Wie nun in der erſten und älteſten, uns bekannt gewordenen indiſchen Emanations-Lehre das Bildliche in der Vorſtellungs- und Darſtellungsweiſe, als das Unterſcheidende von dem eigentlichen ſtrengen Pantheismus, ſichtbar hervortritt: ſo finden wir es wieder als das vorherrſchende Element, und das in den Vordergrund Vorangeſtellte, auch in allen den ſpätern pantheiſtiſchen Syſtemen, von welchen jene alte indiſche Lehre der Emanation als die gemeinſchaftliche Stammutter anzuſehen iſt, und als das Muſter, welchem ſie mehr oder weniger nachgebildet worden, indem ihr Urſprung ſowohl als ihre eigenthümliche Ausbildungsweiſe zur Zeit der Vereinigung orientaliſcher mit occidentaliſcher Philoſophie durch Verſchmelzung und Vermiſchung jener mit dieſer vornehmlich mit Platons hypoſtaſirter Ideenlehre, zu ſuchen iſt. In allen dieſen Emanations-Theorien des Kabbalismus, Gnoſticismus und Neu-Platonismus, vornehmlich in den beiden erſtern, ſehen wir die bildliche Vorſtellungsweiſe des Lichts eine Hauptrolle ſpielen; das Urweſen vorgeſtellt als das Urlicht und die Quelle alles Lichts, die Geiſterwelt als eine Lichtwelt, und die Abkunft aller Weltweſen von dem Urweſen und Urſeyn vorgeſtellt unter dem Bilde des Ausfließens oder Ausſtrahlens aus der Quelle des göttlichen Urlichts.

Wann und wie dieſe, aus dem Orient durch Vermiſchung orientaliſcher mit occidentali-

ſchen Philoſophemen abſtammenden Emanations-Lehren in der Folge auch in die chriſtliche Theologie eingedrungen, und ſogar zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht worden ſind, und zur Grundlage eines, auf die Grundbegriffe und Grundſätze dieſer pantheiſtiſchen Speculation gebauten, und unter ihrer Leitung ausgebildeten Syſtems ſogenannter chriſtlicher Philoſophie, darüber giebt der nächſtfolgende fünfte Abſchnitt im Allgemeinen und in gedrängter Kürze die erforderliche Auskunft. — In ihrer Unabhängigkeit von aller Autorität des kirchlichen Glaubensſyſtems ſehen wir, unter der Form eines wiſſenſchaftlich begründeten und ausgebildeten Syſtems der Immanenz, die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in neuerer Philoſophie wiederum auftreten in den pantheiſtiſchen Speculationen des Giordano Bruno und des Spinoza; die darum auch aus Rückſichten auf ihre innere nähere Verwandtſchaft hier im ſechſten Abſchnitte, womit dieſer zweiter Band ſich ſchließt, zuſammengeſtellt ſind. Erſterer nimmt keinen Anſtand, ſich geradezu für einen pantheiſtiſchen Heterodoxen oder heterodoxen Pantheiſten zu erklären, indem er ſich ſelbſt zu den eigentlichen Weltweiſen zählt, welche von dem gläubigen Theologen ſich eben dadurch unterſcheiden ſollen daß ſie nicht gleich dieſem die Gottheit außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, ſondern innerhalb der Welt und in den Dingen ſuchen. Auch Spinoza ſtellt ſich mit ſeiner Lehre von Gott und der Welt den neuern Chriſten entgegen, indem er (im 21ſten

Briefe an ſeinen Freund Oldenburg) bekennt: eine Meinung von Gott und der Natur zu haben, die von derjenigen Meinung weit abweicht, welche die neuern Chriſten zu vertheidigen pflegen. Und obſchon er zu Gunſten ſeiner gefaßten Vorſtellungsart von Gott, als der immanenten Urſache aller Dinge, wonach Alles, wie er ſagt, in Gott iſt, und in Gott ſich bewegt, auch auf die Autorität eines Ausſpruches des Apoſtels Paulus ſich beruft: ſo iſt er doch ſo weit entfernt, ſeine Philoſophie mit der Dogmatik des Kirchenglaubens in Uebereinſtimmung bringen zu wollen, daß er vielmehr in dem nämlichen Briefe ſeine, der orthodoxen Lehre geradezu wiederſprechende Meinung, die Wunder und die Menſchwerdung Chriſti betreffend, ohne alle Zurückhaltung ausſpricht. Der heterodoxe Pantheiſt Spinoza, welcher in dem erwähnten Briefe an ſeinen chriſtlichen Freund Oldenburg ſeine, von zwei Fundamental-Artikeln der orthodoxen kirchlichen Dogmatik abweichende Ueberzeugung in den Worten darlegt: me inter religionem et superstitionem hanc praecipuam agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam (sc. doctrinae) pro fundamento habeat; und, in Beziehung auf das Dogma von der Menſchwerdung Chriſti, von denen, welche dieſes Dogma annehmen, behauptet: non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit: — dieſer heterodoxe, und mit ſeiner Heterodoxie gegen einen vertrauten Freund

nicht zurückhaltende Pantheist konnte sein philosophisches System also wohl nicht zur Stütze der orthodoxen Lehre gebraucht wissen, und für diesen Zweck es begründet und ausgebildet haben wollen.

Die heterodoxen Pantheisten Bruno und Spinoza sind nun hier von uns zusammengestellt worden, weil in ihren Systemen die Lehre des ἓν καὶ πᾶν die Form einer wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz angenommen, und daher in der Geschichte der neuern pantheistischen Speculation Epoche macht. Diese innere Verwandtschaft in philosophischer Denkart und Weltansicht, die unter beiden sich findet, hatte auch Jacobi'n bewogen, einen Auszug von Bruno's äußerst seltenen Buche De la causa, principio et Uno zu liefern, in der Absicht, wie er selbst sich in der Vorrede zu diesem Auszuge erklärt, um durch Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die Summa der Philosophie des ἓν καὶ πᾶν in seinem Buche darzulegen. — Den Pantheisten Bruno muß Jacobi darum doch nicht für einen so sehr verworrenen Kopf gehalten haben, sonst hätte er über seine pantheistische Lehre wohl nicht das so günstige Urtheil fällen können, daß man schwerlich einen reinern und schönern Umriß des Pantheismus im weitern Verstande geben könne, als Bruno ihn gezogen. Hat nun der, von einigen neuern Geschichtschreibern der Philosophie, namentlich von Buhle und Tennemann benutzte, und von ihnen, wie von Schelling, als geistreich gepriesene Auszug Jacobi's

das Verdienſt, die pantheiſtiſchen Grundlehren Bruno's durch treue und genaue Nachbildung des Orginals, uns wiedergegeben zu haben; ſo kann er wohl jenes günſtige Urtheil Jacobi's über den philoſophiſchen Charakter Bruno's, als Pantheiſten, zur Genüge rechtfertigen, und zum Beweiſe dienen, daß wenigſtens die Schrift, woraus dieſer Auszug gemacht iſt, ſo weit ſie das Syſtem ſelbſt, die philosophia Nolana, wie ihr eigener Urheber ſie nennt, und welche nach Jacobi's Verſicherung ununterbrochen, in der möglichſten Kürze mit Präciſion, in dem Auszug vorgetragen wird, nicht das Werk eines verworrenen Kopfes ſeyn könne. Auch ſelbſt die große Dunkelheit, welche dem Bruno von allen, die mit einer oder der andern ſeiner Schriften eine nähere Bekanntſchaft zu machen Gelegenheit gehabt, vornehmlich von Brucker und Bayle vorgeworfen worden, hat Jacobi, wie er verſichert, weder in dem Buche; De la causa etc, noch in dem De Infinito Universo et Mondi, gefunden. Von dem letztern Buche, deſſen Jacobi erwähnt, hat uns Fülleborn einen Auszug gegeben, welcher ſich, nebſt den Auszügen aus zweiandern ſeltenen Schriften des J. Bruno, in dem ſiebenten Stücke ſeiner Beiträge befindet. Von dieſem Buche urtheilt auch Fülleborn nicht ungünſtig; denn er findet in demſelben, wie er ſich ausdrückt, den Geiſt derjenigen Denkart in voller Kraft wehen, welche im Bruno den vollendetſten Pantheismus erzeugte, den ſich je ein Philoſoph gedacht hat.

Beide Werke, in Verbindung mit einander, ſind alſo wohl als die eigentlichen Quellen anzuſehen, aus denen man die Kenntniß des Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Syſtems ſchöpfen kann; weshalb auch Fülleborn, um den Geiſt der Bruno'ſchen pantheiſtiſchen Speculation noch beſſer und ſicherer aufzufaſſen, als die lehrreichſte Anleitung dazu, die Bekanntſchaft mit der Ueberſicht empfiehlt, welche Jacobi in ſeinem Auszuge des erſtgenannten Bruno'ſchen Buches: De la causa, principio et Uno gegeben hat. Von dem Werke: De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis, wie der vollſtändige Titel der ſeltenen Schrift heißt, rühmt ſogar Fülleborn in dem Vorberichte zu ſeinem davon gegebenen ausführlichen Auszuge: es gewinne vielleicht an Deutlichkeit und Intereſſe noch dadurch, daß die bloß metaphyſiſche Idee der Einheit hier in einer beſtimmten Anwendung auf gegebene Erſcheinungen dargeſtellt iſt, und zum Theil durch aſtronomiſche Hypotheſen erläutert wird.

An die, aus den genannten Werken gegebenen Auszüge von Jacobi und Fülleborn habe ich mich nun bei meiner Darſtellung des Bruno'ſchen Pantheismus gehalten; wie denn auch Buhle in ſeiner Geſchichte der Philoſophie aus Fülleborns Auszuge Einiges beigebracht hat, was zur Begründung und Aufhellung von Bruno's pantheiſtiſchem Syſteme mitgehört, und Tennemann nicht nur dieſen, ſondern auch den Jacobi'ſchen Auszug für ſeine Darſtellung

dieſes Syſtems benutzt hat. — Bei unſerm Verſuche einer Darſtellung der weſentlichen Grundlehren des Bruno'ſchen Pantheismus ging uns daher auch Bruno, der Lobpreiſer und Anhänger der Lulliſchen Kunſt, nichts an; und wir konnten die Werke, die auf dieſe Kunſt ſich beziehen, und, wie Buhle davon urtheilt, nur als logiſche Seltenheiten und als Beiträge zur perſönlichen Charakteriſtik der Geiſtesphyſiognomie des Mannes ein Intereſſe für uns haben können, ganz auf ihrem Unwerthe wegen ihrer Unfruchtbarkeit, Verworrenheit und äußerſten Unverſtändlichkeit beruhen laſſen. Wenn nun Bruno bei der Gründung und Ausbildung ſeines pantheiſtiſchen Syſtems als einen eben ſo verworrenen Kopf ſich gezeigt hätte: ſo würde er freilich das Lob nicht verdienen, welches Jacobi ihm ertheilt; und auch Buhle würde ihm zu viel Ehre erwieſen haben, wenn er ſeinen Pantheismus für ungleich vollendeter erklärte, als die ältere Philoſophie ihn aufgeſtellt hatte. Möge daher immerhin der Bruno'ſche Pantheismus dem Spinoziſchen in ſyſtematiſcher, nach einer ſtrengen logiſch-mathematiſchen Methode verſuchten Ausbildung nachſtehen müſſen; dennoch werden wir auch dem erſtern das Verdienſt nicht abſprechen können, dieſelbe Lehre des ἓν καὶ πᾶν, als eine Lehre der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips mit Klarheit und auf eine intereſſante Weiſe dargeſtellt zu haben. Daß Bruno's Darſtellung der Lehre vom Univerſum nicht ohne wiſſenſchaftlichen Werth ſey, muß ja auch wohl der neuere wiſſenſchaftliche Lehrer der abſo-

luten Identität, Schelling anerkannt haben, da er der einen unter seinen Schriften, welche von der Einheit des göttlichen und natürlichen Princips der Dinge handelt, den Namen Bruno vorgesetzt, und diesen Philosophen zu denjenigen speculativen Denkern zählt, in dessen Lehre vom Universum die Eine und dieselbe Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips in einer der großen und wahren Formen sich ausgesprochen, welche in der Materie, nach ihrer wahren und ursprünglichen, von den Alten uns überlieferten, aber frühzeitig verloren gegangenen und zu jeder Zeit nur Wenigen bekannt gewesenen Idee, die Einheit des göttlichen und natürlichen Princips anerkannt. Nur das eine findet der neuere an dem ältern Lehrer desselben höchsten Gegenstandes der Speculation zu tadeln, daß dieser die Seele und die Form eines Dingen für identisch erklärt, wodurch es ihm unmöglich werde, den höchsten Punct der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen. Daß nun aber doch Bruno die Grundbegriffe von der einen, ersten und allgemeinen, schlechthin einfachen, unwandelbaren und ewigen Materie, als der Einheit des natürlichen und göttlichen Princips; und von der ewigen, nothwendigen und ersten, mit der Materie gleich unvergänglichen, und eben dadurch ihr gleichen Form, als der Form aller Formen, im ursprünglichen Sinne der Alten, mit Klarheit und Bestimmtheit aufgefaßt, und aus diesen Grundbegriffen seine pantheistische Lehre vom

Univerſum entwickelt; das verdankte er ſeinem tiefen Studium der Alten, deren Schriften, wie Jacobi von ihm rühmt, er in Saft und Blut verwandelt, ganz von ihrem Geiſte durchdrungen, ohne darum aufzuhören, Er ſelbſt zu ſeyn. Er unterſcheide darum auch mit eben ſo viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zuſammenfaßt.

Bruno's Philoſophie, ſo weit ſie uns hier angeht, war ſonach nicht die Philoſophie ſeiner Zeit, weder die Ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche, noch die myſtiſch-ſchwärmeriſche eines, aus Ingredienzen des Kabbalismus, Neu-Platonismus und orientaliſcher Philoſopheme gemiſchten Eklekticismus, ſondern die Frucht eines, tief in den Geiſt der Syſteme des griechiſchen Alterthums eingedrungenen Studiums, und einer freien und originalen, und nicht ohne Prüfung des von den Alten ſich Angeeigneten, unternommenen Forſchung. Mochte nun auch ſeine philoſophiſche Denkart, durch den Geiſt und Geſchmack des Zeitalters modificirt und irregeleitet, von manchen Vorurtheilen der Zeit, z. B. vom Glauben an Magie und Aſtrologie angeſteckt ſeyn; und mochte auch ſeine große Vorliebe für die Lulliſche Kunſt, welche den Mann von lebhafter Phantaſie ein beſonderes Wohlgefallen an dem Spielzeuge mit ſonderbaren Begriffscombinationen und Analogien des Witzes finden ließ, zu dergleichen Spielereien und Träumereien verleiten: — dieſe Verirrungen ſeines, durch eine allzulebhafte und excentriſche Phantaſie irre geleiteten Verſtandes haben dennoch keinen weſentlichen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Aus-

bildung ſeiner pantheiſtiſchen Lehre vom Univerſum geäußert, ſo weit wir über den Werth und Gehalt derſelben nach den Werken, aus deren Quellen ſie zu ſchöpfen iſt, urtheilen können. Um ſeiner Lehre vom Univerſum auch die Form einer Wiſſenſchaft zu geben, hatte wenigſtens doch Bruno, als nothwendige Forderung, eine Regel ſich vorgeſchrieben, welche Schelling ſelbſt in dem ſchon erwähnten Geſpräche Bruno, am Schluſſe deſſelben, als die vortrefflichſte Regel empfiehlt. „Was die Form der Wiſſenſchaft betrifft (heißt es daſelbſt) und die Forderung, den gediegenen Kern jenes Princips, (nämlich der Idee der Einheit und Identität Gottes und der Natur) zur höchſten Entwickelung, und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Geſtalt des Univerſums auszubilden, von der die Philoſophie der getreue Abdruck ſeyn ſoll, ſo können wir zu dieſem Zweck keine vortrefflichere Regel weder uns ſelbſt, noch andern vorſchreiben, die wir beſtändig vor Augen haben, als welche ein Philoſoph vor uns in den Worten hinterlaſſen hat. Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden den entgegengeſetzten und widerſtreitenden Enden der Dinge nachzuforſchen. Den Punct der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“ Der Philoſoph, welcher dieſe Regel empfohlen, iſt eben Bruno. —

Beſteht nun in jenem eigentlichen und tiefſten Geheimniſſe der Kunſt der Speculation eben auch die Aufgabe aller pantheiſtiſchen Lehre überhaupt; und unterſcheiden ſich die beiden Hauptformen dieſer Lehre in den Syſtemen der Emanation und der Immanenz, nur durch die beſondere (im erſten Bande dieſes Buches von uns auseinandergeſetzte) Art und Weiſe, wie nach der einen oder der andern Form die Löſung derſelben Aufgabe verſucht wird: ſo kann man dem Pantheiſten Bruno den Vorwurf wohl nicht machen, daß er als ein verworrener Kopf beide Vorſtellungsarten, die der Emanation und der Immanenz, unter einander gemiſcht habe. Sollte jedoch unter Pantheismus in der Form eines Immanenz-Syſtems die Lehre von einem Gott ohne Welt, und dagegen in der Geſtalt einer Evolutions-Theorie eine Lehre von der Welt ohne Gott verſtanden werden müſſen: ſo würde dieſer, vom Verfaſſer der vor kurzem erſchienenen Streitſchrift: die Halb Kantianer und der Pantheismus, Herrn Profeſſor H. Ritter, beliebten Begriffsbeſtimmung zufolge, entweder nur die Lehre eines akosmiſchen Theismus, oder eines atheiſtiſchen Kosmismus für ein pantheiſtiſches Syſtem von völlig reiner, unvermiſchter Conſequenz gelten können; dagegen würde ein Syſtem des Pantheismus, als Kosmotheismus, nun für das Werk eines verworrenen Kopfes müſſen gehalten werden. Und ſo würde unfehlbar auch wohl Spinoza mit allen ſeines Gleichen unter die Zahl verworrener Köpfe herab-

zuſetzen ſeyn. Oder ſollte auch ſelbſt der Spinozismus, welcher doch für die Lehre des Pantheismus ſogar immer als claſſiſch gegolten hat, nicht für Kosmotheismus, ſondern entweder für ein Syſtem des Atheismus, oder des Akosmismus gelten müſſen? — —

„Eine Philoſophie, bemerkt Herr Profeſſor Hegel (in der zweiten, ſo eben erſchienenen Ausgabe ſeiner Encyclopädie der Philoſophie, wo er uns S. 59 u. ſ. w. ſeine Anſicht vom Spinozismus, ſo wie gegen das Ende des Buches ſeine Meinung vom Pantheismus überhaupt in einigen kurzen Grundzügen darlegt) —" eine Philoſophie, welche behauptet, daß Gott, und nur Gott iſt, dürfte wenigſtens nicht für Atheismus ausgegeben werden. „Gewiß nicht! Liegt aber nicht in dem bedeutenden Nur ganz offenbar zugleich die Behauptung: daß es keine Welt gebe? Und müſſen wir darum nicht den Spinozismus für einen Akosmismus anſehen? Factiſch hätte ſonach Spinoza mit ſeinem akosmiſchen Syſteme bewieſen, daß es doch auch möglich ſey, das anzunehmen, was man, wie Prof. Hegel in der angeführten Stelle erinnert, leicht für ganz unmöglich, oder wenigſtens für viel weniger möglich halte, als daß es keinen Gott gebe; indem man, eben nicht zu eigener Ehre, viel leichter glaube, daß ein Syſtem Gott leugne, als daß es die Welt leugne." — Hat denn aber Spinoza auch wirklich die Welt geleugnet; und müſſen wir darum ſein Syſtem mit Herrn Prof. Hegel für Akosmismus halten? — Wir glau-

ben auf dieſe Frage mit Ja und auch mit Nein antworten, und alſo behaupten zu dürfen: Spinoza habe die Welt geleugnet, und auch nicht geleugnet. Er hat ſie nämlich nicht geleugnet im Sinne und auf die Weiſe der alte Eleatiſchen Lehre; aber er hat ſie geleugnet in derjenigen beſtimmten Bedeutung, in welche die, dem Pantheismus entgegengeſetzte Lehre des Theismus das Daſeyn einer Welt anerkennt und vorausſetzt.

Wir berühren damit wiederum einen Punct, von dem bereits im erſten Bande dieſer Schrift die Rede geweſen, über welchen wir uns aber jetzt noch genauer und ausführlicher erklären müſſen. Zu dieſer Erklärung finden wir über dieſes noch eine ganz beſondere Aufforderung in der Behauptung, womit der Verfaſſer der zweiten, in die Leipziger Litt. Zeit. eingerückten Recenſion des erſten Bandes dieſer Schrift, unſere Meinung von der Eleatiſchen Lehre, als einer pantheiſtiſchen, beſtritten hat. Indem ich hiermit dem achtungswürdigen und verdienſtvollen philoſophiſchen Denker und Schriftſteller, der ſein Talent eines ſeltenen Scharfſinnes und einer energiſchen Denkkraft, ſo wie ſeine tiefe mathematiſchen Einſichten, mit Ernſt und Beſonnenheit dem Dienſte der Wahrheit und Wiſſenſchaft widmet, meinen achtungsvollſten Dank abſtatte, für die ausführliche Anzeige und die ſo gediegene Beurtheilung meiner Schrift; eine Kritik, die des Aufmunternden und Belehrenden ſo viel für mich enthält ſowohl im Loben des beifallswerth Befundenen, als im Tadeln und Zurechtweiſen, auch

da, wo meine Ueberzeugungen von den seinigen abweichen; möge die jetzt von mir zu gebende nähere und bestimmtere Erklärung über jenen bewußten unter uns streitigen Punct, die Eleatische Lehre betreffend, zum Beweise dienen, wie bereit ich bin, eine irrige, oder doch nicht genug berichtigte und genau bestimmte, und darum auch dem Mißverständnisse ausgesetzte Ansicht, mit der richtigeren, eines bessern belehrt, zu vertauschen.

Auf meine, im ersten Abschnitte S. 15. geäußerte Meinung über die Eleatische Lehre, findet sich in der erwähnten Recension folgende Gegenerklärung: „der Verfasser hat in Ansehung der Eleatischen Lehre zwar die vom Recensenten längst gegebene Erklärung mit einer dankenswerthen Sorgfalt berücksichtigt, und sich im Ganzen beistimmend geäußert: dennoch läßt er sich den hergebrachten Satz nicht nehmen: die Eleaten seyen Pantheisten. Nun fehlt aber in der ausgebildeten eleatischen Lehre zweierlei am Pantheismus, nämlich erstlich der Begriff der Welt, oder des Universums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; zweitens der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt.“

Wir wollen für's Erste bei diesen Worten stehen bleiben, denn das in denselben ausgesprochene Urtheil über den eigenthümlichen Charakter jener Lehre entscheidet für oder wider die gemeinhin angenommene Meinung der eleatischen Speculation, als einer pantheistischen. — Daß in der ausgebildeten Eleatischen Lehre theils der Begriff der Welt, als einer Vielheit wandelbarer Dinge,

theils der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt, vermißt werde, ist ganz und gar nicht zu leugnen. Ich berufe mich hierbei auf die, im ersten Bande (erste Abth. des dritten Abschn.) gegebene ausführliche Darstellung des Eleatischen Systems. Demohngeachtet hatte ich mich dort für die, von ältern, wie von den mehresten neuern Auslegern der Eleatischen Speculation angenommene Meinung erklärt, welche in dem System dieser alten speculativen Denker einen entschiedenen Pantheismus erkennt, und darum auch unter der Aufschrift eines metaphysischen Pantheismus diese Lehre daselbst aufgeführt. Zwar konnte freilich die eleatische Lehre nur als ein reiner intelligibler Pantheismus angesehen werden, da die Eleaten mit ihrer Idee des Einen und All über das empirisch Wirkliche sich erhoben hatten. Bei dieser Vorstellungsart wurde voraus gesetzt, daß die Eleaten nur das Daseyn der Sinnenwelt, keineswegs aber die Realität einer intelligiblen Welt des übersinnlichen, von Bedingungen des Raumes und der Zeit unabhängigen Seyns und Wesens der Dinge geleugnet und sich dergestalt eine, der Fichteschen ähnliche idealistisch-realistische Weltansicht gebildet haben. Gegen diese Vorstellungsart macht nun der Recensent die Erinnerung: daß, obschon die Ausrede die Eleaten könnten wohl eine raum- und zeitlose, intelligible Welt angenommen haben, die einzige noch übrige sey, um die Eleaten nicht von der Liste der Pantheisten wegstreichen zu müssen; um so mehr, da diese Ausrede auch

über dieſes noch eine Veranlaſſung finde, in dem Satze des Parmenides: das Erkennen ſelbſt ſey das Seyende: ſo werde damit dennoch nichts gewonnen, und das zufällige Zuſammentreffen jenes Parmenideiſchen Satzes mit dem Idealismus gebe noch lange keine Fichteſche Anſicht. Zu der letztern gehöre ein vorausgehender Realismus, wie ihn Fichte im Anfange des Buches über die Beſtimmung des Menſchen ſehr deutlich beſchreibt. Dieſer müſſe umgekehrt, aber nicht ganz weggeworfen werden, wie es die Eleatiſche Speculation gethan hatte, die eben ſo wenig ein wirkliches Erſcheinen, als eine Vielheit der Dinge behielt. Denn dazu wäre Fichte's productive Phantaſie nöthig geweſen, ein Mannichfaltiges von Thätigkeiten im Innern des Realen, welches deſſen einfache Qualität gar nicht zuläßt.

Hierin nun muß ich dem ſcharfſinnigen Recenſenten vollkommen Recht geben, und damit zugleich mit aller Offenheit den Irrthum eingeſtehen, zu welchem das zufällige Zuſammentreffen jenes Satzes des Parmenides mit dem Idealismus mich verleitet hatte. Der himmelweite Unterſchied zwiſchen der alten Eleatiſchen, und der Speculation des neuern ſubjectiven Idealismus Fichte's, ſo wie überhaupt eines jeden, dem Realismus entgegengeſetzten Syſtems des Idealismus, beſteht allerdings, wie Recenſent ſo treffend bemerkt, eben darin, daß jene den Realismus gänzlich wegwirft, dieſe dagegen ihn bloß umkehrt. So hatte denn auch Jacobi, wie

er in seinem Briefe an Fichte versichert, durch die Vorstellung des Fichte'schen Idealismus, als eines umgekehrten Spinozismus, zuerst seinen Eingang in die Wissenschaftslehre gefunden. Hat nun aber die Eleatische Speculation den Realismus nicht bloß umgekehrt, sondern ganz weggeworfen, indem sie eben so wenig ein wirkliches Erscheinen, als eine Vielheit der Dinge behalten: so kann freilich damit, wie ich nun wohl einsehe, die Meinung nicht bestehen, welche den Eleaten die Annahme einer raum- und zeitlosen, intelligiblen Welt, im Gegensatze mit der von ihnen verworfenen Sinnenwelt, zuschreiben wollte. Denn der Begriff der Welt überhaupt verliert offenbar seine Bedeutung und seinen ganzen Gehalt, so bald der Begriff der Vielheit aufgehoben worden, weil ja auch eine absolutreale Welt, obgleich den Bedingungen des Raums und der Zeit nicht unterworfen, und darum unabhängig von den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, doch als ein Inbegriff vieler und mannichfaltiger Wesen gedacht werden muß. Das All der Eleatischen Lehre ist darum auch nicht als ein Inbegriff vieler, und von einander der Qualität nach zu unterscheidender Realitäten anzusehen; also keine Welt der Dinge an sich, sondern es ist und bleibt immer nur „ein durchaus einförmiges Eins, welches statt aller andern Prädicate der Gottheit nur das reine Seyn und Selbstbewußtseyn, dieses aber einzig und ausschliessend besitzt."

Halten wir nun diese alte, ihrer wohlverstandenen Bedeutung nach aufgefaßte, Eleatische

All-Einslehre gegen die neuere des Spinoza: so muß es sofort einleuchten, daß die letztere das Daseyn der Welt keineswegs leugne in dem Sinne, in welchem die erstere es leugnet. Denn es fehlt in dem Spinozischen Systeme weder das eine noch das andere von jenen beiden wesentlichen pantheistischen Elementen; nämlich weder der Begriff der Welt, oder des Universums, als einer Vielheit wandelbarer Dinge; noch auch selbst der Begriff von Gott, als dem Oberhaupte einer sittlichen Welt. —

Wir wollen hier nur auf das erstere, als das bestrittene Element des Spinozismus unsere Aufmerksamkeit richten.

Um die oben erwähnte Ansicht vom Spinozismus, als einem Akosmismus, geltend zu machen, beruft sich Professor Hegel darauf: Spinoza definire Gott nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt, sondern daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung sey. Nun soll in dieser Einheit sodann schon liegen, selbst wenn sie auf eine ganz ungeschickte Weise, als Vermischung Gottes mit der Natur, genommen werde, daß im Spinozischen Systeme vielmehr die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, bestimmt wird, so daß dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen sey. — Hierauf glauben wir folgendes erwiedern zu müssen.

Spinoza definirt Gott zwar nicht, daß er die Einheit Gottes und der Welt sey; denn mit dieser Definition hätte er freilich seine Lehre so-

gleich von vorn herein als eine kosmotheistische Lehre angekündiget und aufgestellt, so daß über seine Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nicht der mindeste Zweifel obwalten könnte. Aber er definirt auch Gott nicht, wie Hegel meint, daß er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung sey. Das ist wenigstens nicht der Grundbegriff, den er uns von Gott gibt; auch konnte und durfte der strenge methodische Denker diesen Begriff nicht eher in sein System aufnehmen, als bis er die Prämissen gefunden und nachgewiesen hatte, aus welchen er ihn ableiten, und als einen wahren und adäquaten, das Wesen und Seyn Gottes ausdrückenden Begriff rechtfertigen konnte. Der Begriffsbestimmung von Gott, als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, wird daher erst späterhin im System diejenige Stelle angewiesen, wo sie allein hingehörte. Aber die Grunderklärung, welche Spinoza von Gott gibt, ist keine andere als die, welche gleich Anfangs in der Ethik vorkommt, und daselbst eine der ersten Stellen einnimmt, noch ehe vom Denken und von Ausdehnung, und der Einheit beider, die Rede ist.

„Unter Gott verstehe ich — erklärt daselbst Spinoza — das absolut unendliche Wesen, d. h. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Eigenschaften, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.“ Diese Definition wiederholt Spinoza fast mit den nämlichen Worten auch in einem seiner Briefe an Oldenburg (Ep. II.) wo er schreibt: „Ich definire Gott als ein We-

ſen, beſtehend aus unendlichen Eigenſchaften, deren jede unendlich iſt, oder höchſt vollkommen in ihrer Art.“ Zur Rechtfertigung dieſer, hier und dort gegebenen Erklärung, fügt er nun noch hinzu: „daß dieſes aber die wahre Definition ſey, erhellet daraus, daß wir unter Gott ein höchſt vollkommenes und abſolut unendliches Weſen verſtehen; daß aber ein ſolches Weſen exiſtirt, iſt aus dieſer Definition leicht zu demonſtriren.“ — Wie nun die gegebene Definition als wichtig und fruchtbar ſich dadurch dem ſpeculativen Gottesgelehrer bewährte, daß er in ihr ein Princip fand, woraus das Daſeyn des definirten Gegenſtandes leicht zu demonſtriren ſey: ſo mußte er ihr, als der wahren, auch die Gültigkeit eines Regulativs zuerkennen, woran die Wahrheit jeder andern zugebenden Definition geprüft werden konnte. Sollte nun der Begriff von Gott als der Einheit des Denkens und der Ausdehnung, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding ſey, auch als ein wahrer und adäquater Begriff gelten: ſo mußte die Identität deſſelben mit jenem definirten Grundbegriffe erſt dargethan werden. Spinoza hatte demnach erſt zu beweiſen, erſtens: daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenſchaften Gottes, oder bloße Affectionen dieſer Eigenſchaften ſeyen; zweitens: daß Denken und Ausdehnung als Eigenſchaften Gottes nur gelten können, ſofern beiden die Prädicate der Unendlichkeit und der höchſten Vollkommenheit zukommen; und daß endlich auch noch drittens: mit den, der Einen und einzigen gött-

lichen Subſtanz beigelegten unendlichen Attributen das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft ſey. — Der Beweis für den erſten Satz wird erſt im zweiten, von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele handelnden Lehrſtücke der Ethik geführt, nachdem im erſten Lehrſtücke aus dem demonſtrirten Satze (Prop. XIV.) daß es außer Gott keine Subſtanz gebe, noch eine gedacht werden könne, vorläufig bereits die Schlußfolge war gezogen worden, daß das ausgedehnte und das denkende Ding, da es keine Subſtanzen ſeyn können, entweder Eigenſchaften Gottes ſeyen, oder Affectionen dieſer Eigenſchaften. Worauf beruht aber nun dieſer ganze Beweis? — Offenbar wird bei demſelben von der Vorausſetzung des Daſeyns einzelner körperlicher Dinge, und einzelner Gedanken ausgegangen. Da die einzelnen Gedanken, ſo wie die einzelnen körperlichen Dinge, deren Exiſtenz hiernach alſo vorausgeſetzt wird, nichts anders ſind als Affectionen oder modi der Eigenſchaften Gottes (Corollar. Prop. XXV. p. 1.) welche die Natur deſſelben auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken: ſo müſſen demnach auch diejenigen Attribute Gott zukommen, deren Begriffe durch die einzelnen Gedanken, und die einzelnen körperlichen Dinge ausgedrückt und erkannt werden. Daß nun aber ferner Ausdehnung und Denken, in der Qualität von Eigenſchaften Gottes, das nothwendige, ewige und unendliche Weſen der göttlichen Subſtanz ausdrücken müſſen, lag ſchon in der gegebenen De-

finition von einem Attribut, wonach es das iſt, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend. — Und daß endlich mit den beiden Attributen der göttlichen Subſtanz auch zugleich das ganze Weſen und Seyn dieſer Subſtanz vollſtändig erſchöpft, die Subſtanz an ſich alſo mit der vom Verſtande erkannten Subſtanz vollkommen gleich zu ſetzen ſey; — darüber hatte ſich Spinoza auf eine Weiſe erklärt, die uns nicht zweifelhaft läßt, welches ſeine wahre Meinung und Ueberzeugung, dieſen wichtigen Punct ſeines Syſtems betreffend, geweſen ſeyn muß.

In unſerer Darſtellung der Hauptlehre des Spinozismus ſind die authentiſchen Stellen nachgewieſen, in welchen Spinoza ſeine Meinung über dieſen Punct in deutlichen und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat; und wir verweiſen den Leſer hier zum voraus auf die im 66ten Briefe gegebene Erklärung, womit die in der Ethik vorkommenden Aeußerungen, auf welche der Verfaſſer des Briefes ſich beruft, zu vergleichen ſind. — In der, von einem Attribut (def. IV. p. 1.) gegebenen Erklärung, daß es dasjenige ſey, was der Verſtand von der Subſtanz erkennt, als das Weſen derſelben conſtituirend, lag offenbar ſchon die Behauptung, daß es außer dem, was der Verſtand als ein, das Weſen der Subſtanz ausmachendes Attribut erkennt, auch nichts anders geben könne, was der Subſtanz noch als Attribut dürfe beigelegt werden. Darum erkennt auch Spinoza, nach einer im 4ten Briefe

vorkommenden Aeußerung, kein anderes reelles Seyn außer dem Verstande an, als lediglich das Seyn von Substanzen und Accidenzen (quod nihil detur realiter, sive extra intellectum praeter substantias et accidentia). In diesen außer dem Verstande realiter existirenden Accidenzen fand Spinoza auch den Erkenntnißgrund der beiden, der Substanz beizulegenden Attribute; so wie er in diesen hinwiederum den Realgrund der Accidenzen erkannte. — Haben nun die Accidenzen ein reelles Daseyn, oder eine wirkliche Realität; können sie aber, eben als Accidenzen, oder Modificationen der Attribute der göttlichen Substanz, nicht außer, sondern nur in derselben und in unzertrennlicher Einheit mit ihr verbunden, existiren: so durfte Spinoza auch gar wohl Gott definiren, daß er die Einheit aller in seinen Attributen gegründeten, und aus ihnen mit Nothwendigkeit folgenden Accidenzen sey. Mit dieser Bestimmung des Begriffs von Gott fällt nun aber eo ipso der Begriff der Einheit Gottes und der Welt zusammen; da ja, Spinoza's ausdrücklicher Erklärung zufolge, alle modi der Attribute, als Dinge, die in Gott sind, und ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können, zur natura naturata gehören; unter welcher denn doch nichts anders als die gesammte Welt der Dinge kann verstanden werden. —

Aber im Spinozischen Systeme soll ja doch die Welt vielmehr nur als ein bloßes Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, be-

ſtimmt werden. Nun ſetzte aber doch die Vorſtellungsart der Spinoziſchen Beſtimmung, daß er Gott mit der Natur (der endlichen Welt) vermiſche, eben voraus, daß die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, oder, wie Hegel ſich auch ausdrückt, affirmative Realität habe. Unter dieſer Vorausſetzung werde freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott ſchlechthin verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtens herabgeſetzt. Muß nun aber dieſe Vorausſetzung als unſtatthaft verworfen werden, ſo ſey auch mit ihr zugleich die gemeinhin angenommene Meinung, als werde im Spinozismus Gott mit der Natur vermiſcht, und die Welt zu Gott gemacht, als unrichtig erwieſen. —

Wie wenn nun aber, aller Einrede ungeachtet, im Spinozismus, den unzweideutigſten Aeußerungen ſeines Urhebers zufolge, Gott doch wirklich verendlichet, und zur bloßen endlichen äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabgeſetzt würde! — Wir haben uns auf dieſe, in der Ethik ſelbſt ſowohl, als in den Briefen angetroffenen, eben ſo deutlichen als beſtimmten Erklärungen berufen, und dieſelben als Belege zur Rechtfertigung unſerer Anſicht von der Spinoziſchen Lehre des Verhältniſſes Gottes zur Welt, als eines Verhältniſſes der Einheit und Identität, an ſeinem Orte beigebracht. Zu den, in unſerer Darſtellung des Spinozismus angeführten claſſiſchen Stellen, dieſen wichtigen Punct des Syſtems betreffend, ſeyen hier nur noch folgende,

ſich ſelbſt über den gedachten Punct zur Genüge aufklärende Aeußerungen Spinoza's angeführt, für die Alle wenigſtens, welche den Spinoza aus ſich ſelbſt kennen lernen und nicht anders ihn verſtanden und gedeutet wiſſen wollen, etwa um dieſer oder jener Abſicht willen, als er ſich ſelber verſtanden, und in klaren und unzweideutigen Worten ausgeſprochen hat.

In der Demonſtration des 29ſten Lehrſazzes (Eth. Th. I.) ſagt Spinoza: der modi der göttlichen Natur ſind aus derſelben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weiſe erfolgt; und zwar entweder: ſofern die göttliche Natur als abſolut; oder: ſofern ſie auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Handeln (ad agendum determinata) betrachtet wird. Nun haben, nach dem 28ſten Lehrſatze und deſſen Demonſtration, aus der abſoluten Natur Gottes oder einem ſeiner Attribute unmittelbar nur die unendlichen und ewigen Affectionen dieſer Attribute folgen können; alle einzelne Dinge dagegen, als die unendlichen modi, müſſen alſo, unter Vermittelung der erſtern, unendlichen, aus Gott oder einem gewiſſen Attribute deſſelben entſpringen, ſofern dieſes Attribut durch eine unendliche Modification von beſtimmter Exiſtenz modificirt iſt. — Nur unter Bedingung der Annahme einer Duplicität ſeiner Natur kann ſonach Gott die Urſache alles deſſen ſeyn, was in ihm iſt, und ohne ihn weder ſeyn noch gedacht werden könnte; d. i. der endlichen ſowohl, als der unendlichen Affectionen ſeiner Eigenſchaften. Damit ſtimmt denn auch, unter

mehreren andern Sätzen, der von uns an ſeinem Orte bereits angeführte 9te Lehrſatz im zweiten Theile der Ethik genau überein, in welchem die nämliche zweifache Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur, als Erklärungsgrund des Daſeyns des Endlichen angegeben wird, und wo es ausdrücklich heißt: der Begriff eines einzelnen wirklichen Dinges habe Gott zur Urſache, nicht in wiefern er unendlich, und ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern in wiefern er als afficirt von einer andern Idee eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, und ſo weiter ins Unendliche fort, betrachtet wird. — Alſo Gott afficirt vom Endlichen; — Gott die Urſache des Endlichen, nicht in wiefern ſeine Natur als abſolut, ſondern ſofern ſie auf die eine oder die andere Weiſe der Ausdehnung oder des Denkens als determinirt zum Handeln betrachtet wird. Neu iſt nach Spinoza alle Determination Negation; und das Determinirte deutet nichts Poſitives an; ſondern lediglich nur eine Privation der Exiſtenz derjenigen Natur, welche als determinirt betrachtet wird. Zwar erklärt es Spinoza in der nämlichen Stelle (nämlich in dem 41ſten Briefe) für einen Widerſpruch. Etwas, deſſen Definition die Exiſtenz einſchließt; oder, welches daſſelbe iſt, deſſen Definition die Exiſtenz bejahet, unter dem Begriffe einer Negation der Exiſtenz zu denken. Aber dieſer Widerſpruch kümmert ihn nicht, und macht ihn ganz und gar nicht verlegen. Der gewandte, nach allen Seiten hin mit Leichtigkeit ſich bewegende Denker

weiß ſich allemal aus den Schlingen des Widerſpruches zu ziehen; denn er braucht nur das mächtige Zauberwort ſeines Quatenus auszuſprechen, ſo iſt der jedesmalige Widerſpruch verſchwunden. — Wir aber meinen mit Herbart, dem unbefangenen und ſcharfſichtigen Kritiker des Spinoziſchen Syſtems, daß der, im übrigen ſeiner Conſequenz wegen mit Recht berühmte Spinoza ſich's freilich leicht gemacht habe, weiterhin folgerecht zu bleiben, nachdem die ärgſte aller Inconſequenzen ſchon in das Princip ſelbſt hineingelegt war, durch Hineinſchieben des Endlichen in das Unendliche, ſo daß man nun die ganze Endlichkeit im Unendlichen erblicken kann. Hier alſo, in dieſer erſten und ärgſten Inconſequenz iſt das Πρῶτον ψεῦδος der ganzen Lehre des Spinoza zu finden; und es liegt hier zugleich der Punct, wo der Pantheiſt Spinoza von dem Wege der Eleaten beſtimmt abweicht. Dieſer Grundfehler und Grundirrthum der Lehre iſt eben enthalten in jener zwiefachen Vorſtellungsweiſe der göttlichen Natur: dem quatenus divina natura absolute, und quatenus certo modo ad agendum determinata consideratur; womit nun eben eine Dualität der Principien, nämlich ein Princip der Bejahung und auch zugleich der Verneinung, in die göttliche Natur geſetzt worden. Gott bejahet alſo, und er verneinet ſich auch ſelbſt. Er bejahet ſich ſelbſt; aber nur ſofern ſeine Natur als abſolut und undeterminirt, d. h. als die natura naturans und als freie Urſache, betrachtet wird. Er verneinet ſich

dagegen ſelbſt, ſofern ſeine Natur als determinirt, d. h. als die natura naturata, zu betrachten iſt. Gott iſt ſonach beides: das ens determinans und als ſolches indeterminatum; und das ens determinatum, welches als ſolches ein ens finitum iſt, quod determinatam habet existentiam. Als das undeterminirte Weſen, d. h. als die freie Urſache, und die natura naturans, iſt der Spinoziſche Gott freilich nicht mit der Welt zu identificiren, und zur bloßen endlichen, äußerlichen Mannichfaltigkeit der Exiſtenz herabzuſetzen. Es iſt nicht die poſitive, ſondern die negative Seite in der Betrachtungsweiſe der göttlichen Natur, von welcher dieſelbe als eine determinirte Natur, nnd dergeſtalt verendlichet wird. — Die Vorſtellung von Spinoza's Beſtimmung: daß er Gott mit der Natur, der endlichen Welt, vermiſche, und die Welt zu Gott mache, beruht ſonach auf der Vorausſetzung, daß nach Spinoza's ausdrücklichen Erklärungen das Princip der Endlichkeit in der göttlichen Natur ſelber liegt, und daß dieſes Princip eben das einer bloß negativen Realität iſt, als einer Realität des Determinirten. Nur als Subſtanz alſo, oder als die Einheit des ſubſtanziellen Seyns, beſitzt Gott affirmative Realität; als eine zum Handeln determinirte Natur, d. i. als die natura naturata, nur eine negative. Wohin wir uns daher auch im Spinoziſchen Syſteme wenden mögen, überall erblicken wir hier Gott, aber er wird uns von zwei verſchiedenen Seiten gezeigt: einer poſitiven und negativen. Dieſelbe Philoſo-

phie, welche darum, weil sie behauptet, daß Gott und nur Gott sey, nicht des Atheismus beschuldiget werden darf, kann demnach eben so wenig für Akosmismus ausgegeben werden, aus dem Grunde, weil im System derselben die Welt nur als Phänomen bestimmt wird, dem nicht wirkliche d. i. affirmative Realität zukommt. Denn diesem Phänomen der Welt kann doch nicht alle Wahrheit, und alle Realität abgesprochen werden; da es ja kein bloßer Schein ist, sondern die Erscheinung des Seyns, in diesem Seyn selbst gegründet und mit Nothwendigkeit aus ihm folgend. Und beides, die Erscheinung wie das Seyn, ist ja im Spinozischen Systeme das Göttliche oder Gott; nur freilich in verschiedener Bedeutung und Beziehung. Gott ist das Seyn, als die Eine und einzige Substanz, sofern seine Natur als absolut betrachtet wird. In dieser Betrachtungsweise wird Gott allerdings von der Welt geschieden, als die absolute Einheit des Wesens und Seyns der Substanz von der Vielheit und Mannichfaltigkeit der, dem Wandel und Wechsel unterworfenen Accidenzen. Aber wie Gott, von dieser Seite betrachtet, das unwandelbare Seyn in allem veränderlichen Daseyn ist, als die Wurzel und das Substanzielle desselben: so ist er auch alles Daseyn von und in diesem Seyn, in der Vielheit und Mannichfaltigkeit des Werdens und Wechsels der Accidenzen oder Modificationen seiner Substanz. In dieser, aber auch nur in dieser Betrachtungsweise ist im Spinozischen Pantheismus Gott

identiſch mit der Welt. Auch iſt die Vorſtellung, welche Spinoza von dieſer Gottgleichen Welt ſich macht, keinesweges etwa nur die im unbeſtimmten Blauen ſchwebende Vorſtellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All; einer Welt, von welcher nur die leere und abſtracte, numeriſche Einheit prädicirt wird; ſondern ſie wird wirklich vom Spinoza, ganz ſo wie ſie iſt, genommen, in ihrem concreten Inhalte, als Alles; als die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der empiriſchen Exiſtenzen, d. i. aller einzelnen Dinge, oder der Endlichkeiten. Und wenn Spinoza (in ſeinem Tractat de intellectus emendatione) Gott beſchreibt als das ens unicum, infinitum; d. i. als das omne Esse, et praeter quod nullum datur Esse, ſo hat er mit dieſem omne Esse: doch gewiß nicht das inhaltleere und abſtracte AllEine gemeint, ſondern damit vielmehr Gott in der ganzen unendlichen Fülle ſeines Lebens beſchreiben wollen. Und ſo hatte er ihn auch wirklich in ſeinem Syſtem ſelbſt dargeſtellt, in welchem ſonach der Grundbegriff von der AllEinheit des Seyns eine ganz andere Bedeutung, und das ganze Thema von dem AllEinen, abſolut Realen eine ganz andere Ausführung erhalten, als in der alten Eleatiſchen Lehre, deren Urheber von demſelben Begriffe ausgegangen waren, und auf der Grundlage deſſelben ihr Syſtem errichtet hatten.

In der zweiten, ſehr vermehrten Ausgabe des Herbartſchen Lehrbuches zur Einleitung in die Philoſophie, wird an den Verfaſſer der Com-

mentat. Eleat., Herrn Professor Brandis, getadelt, „daß er die Parmenideische Lehre der Spinozistischen viel zu nahe gerückt habe, indem er in jene eine praenotio, eine Ahndung hineinschiebt von dem Unterschiede der natura naturans und naturata —; diesen zwei monströsen Unbegriffen (wie sie daselbst genannt werden) die auf dem absoluten Werden und der innern Causalität zugleich beruhen; d. h. in welchen die Ungereimtheit einer jeden dieser beiden Vorstellungsarten noch wächst durch ihre Vermengung und Verwechselung."

Ein ähnlicher Tadel trifft auch Herrn Professor Hegel, wenn er in der kritischen, am Schlusse der zweiten Ausgabe seiner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften befindlichen Bemerkungen über den Pantheismus, die Eleatische und Spinozistische Philosophie gleichfalls einander so nahe rückt, daß er beide unter die Eine Kategorie der Monotheismen, und, in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, der Akosmismen setzt; überdies auch noch meint, daß beide am genauesten als die Systeme bestimmt würden, welche das Absolute nur als die Substanz fassen. Hierin hat sich nun wohl dieser berühmteste und gepriesenste Philosoph des Tages gar sehr geirrt; und er hätte sich leicht eines bessern belehren, und zurechtweisen lassen können durch die, im ersten Bande unserer Schrift angeführte und benutzte Krausische Abhandlung über den Pantheismus; desgleichen durch die Darstellung der Lehre der Eleaten in dem Her-

bart'ſchen ſchon angeführten Lehrbuche zur Einleitung in die Philoſophie (§ 113 — 119. 2te Ausg.) Das Eleatiſche AllEine und die Spinoziſtiſche Subſtanz iſt offenbar nicht derſelbe Begriff von Gott oder dem Abſoluten. Denn nicht als die Subſtanz haben die Eleaten das Abſolute gefaßt; ihnen iſt vielmehr das Abſolute, als das AllEine, das Seyende, d. i. das abſolut-reale Subject eines Seyns, welches nicht nur nicht geworden, ſondern in welchem auch nichts geworden; — alſo eines durchaus einfachen, abſolut-identiſchen Seyns, ohne alle Mehrheit von Beſtimmungen, und durch keine innern Gegenſätze modificirt, mithin auch nicht durch den Gegenſatz von Subſtanz und Accidenz. Dagegen iſt das in der Lehre des Spinoza als Subſtanz gefaßte Abſolute zwar ein Seyn, welches nicht geworden, aber doch auch zugleich ein Seyn, in welchem etwas geworden. Und das, in dieſem Einen und ewigen, urſprünglichen Seyn Gewordene, iſt nichts geringeres als die geſammte Welt des Wirklichen, mit allen ihren beſondern Daſeynsformen, d. h. mit allen von uns erkennbaren einzelnen weltlichen Dingen, welche nach Spinoza aus Körpern und den verſchiedenen Weiſen des Denkens beſtehen. Dieſes inhaltsvolle All, als die unendlich viele ſinnliche Vielheit des Endlichen, mit allen Veränderungen, und allem Wechſel in dem materiellen, wie in dem intellectuellen Univerſum der Begriffe, iſt nun zwar beſtimmt als das bloße Accidentelle, keineswegs als das, was an und für ſich iſt,

ſondern ſeine Wahrheit an der Subſtanz, dem Einen hat, worin es eben als das Accidentelle vorhanden iſt. Obſchon nun aber die Exiſtenz der Subſtanz, wie Spinoza überall auf die entſchiedenſte Weiſe ſich erklärt (z. B. auch im 29ſten Briefe) toto genere als verſchieden von der Exiſtenz ihrer Modificationen a modorum existentia) gedacht werden muß? ſo iſt; dieſer Verſchiedenheit der accidentellen und ſubſtanziellen Exiſtenz ohngeachtet, dennoch das eine von dem andern, der Inbegriff der Accidenzen von der Subſtanz nicht zu trennen, ohne die Natur der, ihrer Affectionen beraubten Subſtanz ſelbſt, dadurch aufzuheben, und (wie Spinoza im 29ſten Briefe in Beziehung auf die körperliche Subſtanz ſich ausdrückt, was dann eben ſo wohl auch von der denkenden Subſtanz gelten muß) zu machen, daß die Subſtanz die Natur, welche ſie hat, nicht habe. Kann nun die Spinoziſche Subſtanz nicht ohne Accidenzen, und nicht getrennt von denſelben ſeyn; und haben auch alle dieſe Accidenzen Wahrheit und Realität, obgleich ihnen die Subſtanzialität nicht zukommt: ſo iſt alſo im Spinozismus das AllEine keinesweges die leere und abſtracte Einheit, oder das leere Abſolute, ſondern als Subſtanz das unzertrennliche Band der Einheit und der Vielheit. Und da dieſe Subſtanz, als die natura naturans, nicht ohne die natura naturata gedacht werden kann; ſo iſt ſie in dieſer Qualität und Beziehung auch zugleich die copula des abſoluten Seyns und des abſoluten Werdens. Als natura na-

turans iſt der Spinoziſche Gott das Princip alles Werdens; und als die natura naturata in den unendlichen und ewigen ſowohl, als den endlichen und vorübergehenden Folgen, das Werden ſelber.

Herr Profeſſor Hegel erinnert in ſeiner, am Schluſſe der Philoſophie (S. 518 bis zu Ende der eben erwähnten 2ten Ausg. der Encykl. der philoſ. Wiſſ.) angeſtellten exoteriſchen Betrachtung: daß, indem die Philoſophie es mit der Einheit überhaupt, und zwar nicht mit der abſtracten, der bloßen Identität, und dem leeren Abſoluten, ſondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun habe, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun habe, daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Beſtimmung dieſer concreten Einheit, und daß die tiefſte und letzte der Beſtimmungen der Einheit die des abſoluten Geiſtes ſey. — Beſteht nun die Aufgabe der Philoſophie darin eben: nicht ſtehen zu bleiben bei der ganz abſtracten, unbeſtimmten Einheit, ſondern mit Hülfe des Begriffs fortzugehen zu dem, worin allein alles Intereſſe fällt; nämlich zu der großen Vielheit und der großen Verſchiedenheit in der Weiſe der Beſtimmtheit der Einheit: ſo muß man der Philoſophie des Spinoza auch die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie ſich mit jener Aufgabe beſchäftiget und dieſelbe, wenn auch nicht in ihrer Vollſtändigkeit, zu löſen verſucht habe. Die Idee des göttlichen Weſens, als eines abſolut unbeſtimmten Weſens (entis, quod absolute in essentia indetermi-

natum et perfectum est), welche Idee allerdings nur der Ausdruck der leeren und abſtracten Identität, oder der abſoluten Indifferenz iſt, wird vermittelſt des Begriffs zuerſt als Subſtanz gefaßt. Von dieſer erſten Beſtimmung geht es nun fort zur Beſtimmung der Eigenſchaften dieſer Subſtanz; und von dieſer ſodann noch weiter fort zu den eigenthümlichen Beſtimmungen alles deſſen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur mit Nothwendigkeit erfolgen muß; — alſo zu Beſtimmung der unendlich vielen und verſchiedenen, in den Attributen der Subſtanz gegründeten Accidenzen oder Modificationen derſelben. Denn gleichwie die Attribute auf eine gewiſſe Weiſe (incerto entis genere) die Natur Gottes ausdrücken, ſo drücken auch hinwiederum die Modi, welche jedes Attribut enthält, auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe (certa ac determinata ratione) das eigenthümliche Weſen ihres Attributs aus. Und da endlich unter allem dem, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und folgen muß, auch die endlichen Modi begriffen ſind, welche aus der göttlichen Natur gefolgt ſind, ſofern dieſelbe nicht abſolut, ſondern auf gewiſſe Weiſe als beſtimmt zum Handeln betrachtet wird, ſo iſt mit dieſer Weiſe der Beſtimmtheit der concreten Einheit, als der Einheit der unendlichen und der endlichen, aus der göttlichen Natur und deren Attributen unmittelbar oder mittelbar gefolgten Modificationen, jener genannten, an die Philoſophie gemachten Aufgabe, durch die Philoſophie des Spinoza

ein Genüge geleiſtet worden. — Insbeſondre wird ja auch hier von der Beſtimmung des abſoluten Denkens oder Bewußtſeyns, als der Wurzel alles Geiſtigen in der Natur, fortgegangen zur Beſtimmung des Products aus dieſer Wurzel, des abſoluten Geiſtes ſelbſt, unter der Form des unendlichen Verſtandes und Willens; und von dieſer Beſtimmung ſodann erſt zu der der endlichen Geiſter mit den Prädicaten eines endlichen Verſtandes und Willens; welche letztere Beſtimmung in der Spinoziſtiſchen Philoſophie der concreten Einheit, die tiefſte und letzte iſt auf der Seite des intellectuellen Univerſums. Und ſo würden wir demnach der Philoſophie des Spinoza doch wahrlich großes Unrecht thun, wofern wir ſie beſchuldigen wollten, daß die trockne Identität in dem, vom Herrn Profeſſor Hegel bezeichneten abſtracten, begriffs- und inhaltloſen Sinne, ihr Princip und Reſultat, und daß ſie mithin in dieſer Bedeutung des Worts das Identitätsſyſtem ſey. Ein ſolches System, welches dieſen Namen im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne zu führen verdient, iſt nur Einmal, und nie wieder bis jetzt in der ganzen Geſchichte der philoſophiſchen Speculation zum Vorſchein gekommen. Es iſt das des Parmenides und Maliſſes, welche in Begründung und Ausbildung deſſelben ihrem Grundbegriffe vom Seyn treu blieben, wonach das qualitätenloſe Weſen des Seyns als ſchlechthin einfach, und durchaus durch keine innern Gegenſätze beſtimmbar, gedacht werden muß. Für dieſes Syſtem allein iſt darum

auch nur die Formel: A = A, als Ausdruck der reinen und bloßen, aber auch abſtracten und inhaltleeren Identität anwendbar; weil hier das Seyn lediglich als ſein eigenes Prädicat auftritt, ohne Trübung durch irgend eine Differenz. — Wir haben uns über den eigenthümlichen Geiſt und Charakter der alten eleatiſchen Lehre des ἓν καὶ πᾶν im erſten Bande unſerer Schrift, wie wir glauben deutlich und ausführlich genug, mit Hinweiſung auf die oftерwähnte Abhandlung von Kraus, desgleichen auf die Herbartſche Darſtellung der Hauptpuncte der eleatiſchen Philoſophie des Seyns, erklärt, als daß wir es nöthig finden ſollten, hier noch ein Wort weiter darüber zu verlieren. Statt deſſen mögen wir hier nochmals gern erklären, daß wir nun um ſo geneigter ſeyn wollen, der wohlbedachten Erinnerung unſers Recenſenten zu folgen, und die Eleaten von der Liſte der Pantheiſten wegzuſtreichen, damit wir ſo deſto leichter und ſicherer dem Vorwurfe entgehen können, als habe die Täuſchung mit der leeren und abſtracten Einheit die ſchlechte Vorſtellung eines Pantheismus bei uns möglich gemacht und herbeigeführt. Wir werden die eleatiſche Lehre hinfort keinen Pantheismus; alſo auch nicht einmal einen Pantheismus von der logiſchen Art mit Kraus nennen, welcher in ſeiner, mit Recht von uns geprieſenen Abhandlung, die wahre Quelle dieſes von ihm ſogenannten logiſchen Pantheismus in deſſen Eigenthümlichkeiten nachgewieſen, und durch Aufklärung dieſer Eigenthümlichkeiten auch in ſeiner völligen Blöße

dargeſtellt hat. Dieſe alte Lehre des ἓν καὶ πᾶν ſoll uns vielmehr nur als die Eine und einzige abſolute All-Eins- und Identitätslehre gelten, die zu keinem Syſtem des Kosmotheismus ſich geſtaltet und ausgebildet hat, ſondern als Monotheismus und Akosmismus zu betrachten iſt, da ſie, was ihr Herbat mit allem Recht zum Vorwurfe macht, das Seyn von der Erſcheinung gänzlich losreißt, und dieſe durch jenes nicht erklärt.

Hat nun dagegen aber die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus zu einem Syſtem des eigenthümlich ſo zu nennenden Pantheismus, als Kosmotheismus, ſich geſtaltet und ausgebildet, indem der Schöpfer dieſes Syſtems ſein höchſtes Streben eben darauf gerichtet hatte, das Daſeyn in der Erſcheinung nach allen ſeinen verſchiedenen Arten und Formen, und allem ſeinem Wechſel durch das Seyn in allem Daſeyn auf eine, dem poſitiven Wiſſen zugängliche und begreifliche Weiſe zu erklären, und dergeſtalt, mit Aufzeigung des Bandes zwiſchen der Erſcheinung und dem Seyn, das Räthſel des Daſeyns und der Beſchaffenheit der Welt, als die höchſte Aufgabe ſeiner Philoſophie, zu löſen, ſo dürfen wir Herrn Prof. Ritter, als den Verfaſſer der bereits erwähnten Streitſchrift: die Halb-Kantianer und der Pantheismus, nunmehr wohl nicht noch weiter fragen: welche Stelle er dem Spinozismus unter den verſchiedenen Pantheiſtiſchen Syſtemen anweiſen werde. — Da er den Pantheismus in zwei gleiche Theile geſpaltet, von welchen

der eine das Wahrhafte ohne allen Schein für eine ſtets lebendige, ſich entwickelnde Kraft hält; der andere aber daſſelbe für ein ſtets ſich gleich Bleibendes, für ein Vollkommenes anſieht; von jenem Theile, welcher die Evolutionslehre zu nennen ſey, behauptet, daß er eigentlich nur von einer Welt wüßte; ſo wie im Gegentheil von dieſem, welcher mit dem Namen der Lehre der Immanenz bezeichnet wird, daß er zwar einen vollkommenen Gott anerkenne, aber nicht einen Schöpfer und eine Welt: ſo wird, dieſen Begriffsbeſtimmungen von Evolutions- und von Immanenzlehre zufolge, der Spinoziſtiſche Pantheismus weder ausſchließend unter jene, noch ausſchließend unter dieſe Kategorie geſtellt werden können. Denn ein umſichtiges und unbefangenes, die klaren und beſtimmten Erklärungen ſorgfältig beachtendes Studium der Spinoziſchen Ethik, verglichen mit den gelegentlichen nähern Beſtimmungen und Auslegungen darüber in den Briefen des Spinoza, muß auch Herrn Prof. Ritter nothwendig die Anſicht von dem Spinoziſtiſchen Pantheismus gewinnen laſſen, die wir ſo eben auch gegen die Hegelſche Vorſtellungsart vom Spinozismus, als einem ſeyn ſollenden Akosmismus mit Gründen geltend gemacht haben, die nicht von fremder Auslegung, ſondern aus Spinoza ſelber hergenommen ſind. Hält es ja doch Herr Prof. Ritter ſchon für gewiß, daß Spinoza bei zwei vorwaltenden Tendenzen, deren ſcheinbaren (bloß ſcheinbaren?) Streit er nicht zu ſchlichten wußte, nicht

habe consequent verfahren können. Unter diesen zwei vorwaltenden Tendenzen kann unstreitig doch nichts anders gemeint seyn, als die beiden verschiedenen Vorstellungsarten der Evolutionslehre und der Lehre der Immanenz welche letztere Herr Prof. Ritter fälschlich für einerlei hält mit dem Einen und einzigen, wahren Identitätssysteme der Eleaten. — Hiernach hätte also auch Spinoza diese beiden Vorstellungsarten unter einander gemischt, dadurch, daß er mit dem Begriffe von der göttlichen Natur, als einem sich stets gleich bleibenden, Vollkommenen (dem ens absolute in essentia indeterminatum ac perfectum) dem absoluten Seyn den Begriff von eben dieser Natur, als einer alles umfassenden, und über alles waltenden, sich entwickelnden Weltkraft, in Spinoza's Sprache natura naturans genannt, identificirt, und vermittelst dieser Identification seine Lehre zum System eines Kosmotheismus, der als solcher also weder die Lehre eines Gottes ohne eine Welt, noch die Lehre von einer Welt ohne einen Gott seyn sollte, gestaltet und ausgebildet. Um dieser Verschmelzung der beiden heterogenen Vorstellungsarten willen müßte nun aber auch Spinoza selber in den Augen des Herrn Prof. Ritter nicht etwa bloß für einen sonderbaren Mann, wie er ihn nennt, sondern wirklich für einen eben so verworrenen Kopf, wie Bruno, gelten, da die Alle für verworrene Köpfe von ihm erklärt werden, welche, wie es auch nicht selten geschehen sey, jene beiden Vorstellungsarten unter

einander gemiſcht haben. Schwerlich möchten wir den Spinoza und Bruno ſammt ihren ſpeculativen Glaubensgenoſſen vor dem beſchämenden Vorwurfe der Verworrenheit retten können, dadurch, daß wir ihnen nicht die, vom Herrn Prof. Hegel verworfene, ſchlechte Vorſtellung vom Pantheismus aufbürden ließen! als ob ſie nämlich ihre kosmotheiſtiſche Idee von der Einheit und Identität Gottes und der Welt auf eine ganz ungeſchickte Weiſe gefaßt; und, indem ſie der Welt eben ſo ſehr als Gott, feſte Subſtanzialität verliehen, herausgebracht hätten, daß in jener Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt. Denn daß ihnen eine ſolche verkehrte und verworrene Vorſtellungsart nicht in den Kopf gekommen iſt, muß wohl klar genug aus dem ganzen Inhalte ihrer kosmotheiſtiſchen Syſteme einleuchten. — Keine Welt ohne Gott; — weil die weltlichen Dinge keine feſte Subſtanzialität d. i. kein für ſich beſtehendes Seyn haben, ſondern nur in Gott ſind, und leben und ſich bewegen. Aber auch: Kein Gott ohne Welt, — weil eine Subſtanz, als bloßes Subſtanziale, ohne Accidenzen, und als Grund ohne Folgen, als Urſache ohne Wirkung, gedacht, das Abſtractum einer leeren Einheit ohne Leben und Fülle ſeyn würde. Das iſt der Grundgedanke, aus welchem jene Kosmotheiſtiſchen Syſteme des Bruno, und Spinoza und Anderer hervorgegangen ſind. Aber, wie geſagt, auch dieſe Art von Rechtfertigung würde Herrn Prof. Ritter nicht bewegen können, jenes harte, über die

habe consequent verfahren können. Unter diesen zwei vorwaltenden Tendenzen kann unstreitig doch nichts anders gemeint seyn, als die beiden verschiedenen Vorstellungsarten der Evolutionslehre und der Lehre der Immanenz welche letztere Herr Prof. Ritter fälschlich für einerlei hält mit dem Einen und einzigen, wahren Identitätssysteme der Eleaten. — Hiernach hätte also auch Spinoza diese beiden Vorstellungsarten unter einander gemischt, dadurch, daß er mit dem Begriffe von der göttlichen Natur, als einem sich stets gleich bleibenden, Vollkommenen (dem ens absolute in essentia indeterminatum ac perfectum) dem absoluten Seyn den Begriff von eben dieser Natur, als einer alles umfassenden, und über alles waltenden, sich entwickelnden Weltkraft, in Spinoza's Sprache natura naturans genannt, identificirt, und vermittelst dieser Identification seine Lehre zum System eines Kosmotheismus, der als solcher also weder die Lehre eines Gottes ohne eine Welt, noch die Lehre von einer Welt ohne einen Gott seyn sollte, gestaltet und ausgebildet. Um dieser Verschmelzung der beiden heterogenen Vorstellungsarten willen müßte nun aber auch Spinoza selber in den Augen des Herrn Prof. Ritter nicht etwa bloß für einen sonderbaren Mann, wie er ihn nennt, sondern wirklich für einen eben so verworrenen Kopf, wie Bruno, gelten, da die Alle für verworrene Köpfe von ihm erklärt werden, welche, wie es auch nicht selten geschehen sey, jene beiden Vorstellungsarten unter

einander gemiſcht haben. Schwerlich möchten wir den Spinoza und Bruno ſammt ihren ſpeculativen Glaubensgenoſſen vor dem beſchämenden Vorwurfe der Verworrenheit retten können, dadurch, daß wir ihnen nicht die, vom Herrn Prof. Hegel verworfene, ſchlechte Vorſtellung vom Pantheismus aufbürden ließen! als ob ſie nämlich ihre kosmotheiſtiſche Idee von der Einheit und Identität Gottes und der Welt auf eine ganz ungeſchickte Weiſe gefaßt; und, indem ſie der Welt eben ſo ſehr als Gott, feſte Subſtanzialität verliehen, herausgebracht hätten, daß in jener Idee Gott zuſammengeſetzt ſey aus Gott und der Welt. Denn daß ihnen eine ſolche verkehrte und verworrene Vorſtellungsart nicht in den Kopf gekommen iſt, muß wohl klar genug aus dem ganzen Inhalte ihrer kosmotheiſtiſchen Syſteme einleuchten. — Keine Welt ohne Gott; — weil die weltlichen Dinge keine feſte Subſtanzialität d. i. kein für ſich beſtehendes Seyn haben, ſondern nur in Gott ſind, und leben und ſich bewegen. Aber auch: Kein Gott ohne Welt, — weil eine Subſtanz, als bloßes Subſtanziale, ohne Accidenzen, und als Grund ohne Folgen, als Urſache ohne Wirkung, gedacht, das Abſtractum einer leeren Einheit ohne Leben und Fülle ſeyn würde. Das iſt der Grundgedanke, aus welchem jene Kosmotheiſtiſchen Syſteme des Bruno, und Spinoza und Anderer hervorgegangen ſind. Aber, wie geſagt, auch dieſe Art von Rechtfertigung würde Herrn Prof. Ritter nicht bewegen können, jenes harte, über die

gedachten Kosmotheisten ausgesprochene Urtheil zurückzunehmen, oder auch nur zu mildern. Genug, sie haben sich weder als reine und einfache Evolutions- noch als reine und einfache und consequente Immanenzlehrer im Sinne ihres strengen Richters bewährt, sondern als verworrene Köpfe die Vorstellungsarten beider Systeme unter einander gemischt, indem sie ein unzertrennliches Band der Einheit und Identität zwischen Gott, als dem absolut Vollkommenen, und eben demselben, als der stets lebendigen und wirksamen, sich entwickelnden Weltkraft, der natura naturans, und der mit und in ihr zugleich gesetzten natura naturata, geknüpft, und dergestalt um uns hier abermals des treffenden Herbartschen Ausspruchs zu bedienen den Heraklit in den Parmenides ohne alle Umstände hineingeschoben.

In Beziehung auf das harte, über die Alle, welche die zwei pantheistischen Vorstellungsarten als verworrene Köpfe unter einander mischen, vom Herrn Prof. Ritter ausgesprochene Urtheil, möchten wir demselben doch etwas mehr Vorsicht und Behutsamkeit in Beurtheilung der Klarheit oder Verworrenheit speculativer Köpfe empfehlen. Denn es könnte leicht seyn, daß er mit dem, dem G. Bruno gemachten Vorwurfe eines verworrenen Kopfes, — nicht bloß den Spinoza sondern mit demselben zugleich so manche Andre treffen müßte, die doch am Firmamente der philosophischen Speculation als Sterne erster Größe geglänzt haben, oder auch noch glänzen. Oder wollte

Herr Ritter diesen Vorwurf eines verworrenen Kopfes auch dem genialen philosophischen Selbstdenker, und kenntnißreichen Gelehrten unsrer Zeit gemacht wissen, der seiner Verwandtschaft in speculativer Denkart und Methode mit G. Bruno, und vornehmlich mit Spinoza, sich nicht schämte, sondern sogar rühmte, indem er laut bekannte, daß er sich bei der ersten urkundlichen Darstellung seines Systems (der absoluten Identität) Spinoza'n zum Muster genommen, weil er sich diesem speculativen Denker, wie dem Inhalte und der Sache, so auch der Methode nach, am meisten anzunähern bestrebt gewesen sey? — Wir enthalten uns, noch auf andere speculative Denker unsrer Tage hinzudeuten; — auf Denker von großer Bedeutung und Celebrität, und von ausgebreitetem Einflusse, auf deren speculatives Haupt der nämliche Tadel des Herrn Prof. Ritter mehr oder weniger fallen müßte, wenn man anders nicht ohne Grund auch diesen Denkern es nachsagen darf, daß sie die beiden heterogenen Vorstellungsarten unter einander gemischt, und mit ihren Versuchen einer wissenschaftlichen Begründung und Ausbildung speculativer Gottes- und Weltlehren irgend ein Zwitterding von Spinozismus und Idealismus zur Welt gebracht haben. Und wer weiß, ob nicht am Ende Herr Prof. Ritter denselben Tadel auf sich selbst laden müßte, so bald er nur unpartheisch und mit Selbstverläugnung seine eigene, zum System eines gewissen Eklekticismus ausgebildete speculative Lehre von Gott und der Welt sollte prü-

in der That doch befremden, daß philoſophiſche Religionslehrer, denen man wahrlich keine kalte Religioſität vorwerfen kann, von aller pantheiſtiſchen Lehre als einer, ihr ſittlich religiöſes Gefühl empörenden Lehre, ſich abwenden, und von dem Heiligenſchein eines frommen, ja ſogar chriſtlichen Anſehens, mit welchem auch in unſern Tagen wieder dieſe Lehre ſich zu umgeben ſucht, ſich nicht täuſchen laſſen, ſondern mit dem religiöſen Jacobi in dem (in ſeinem Schwanengeſange zuletzt noch abgelegten) chriſtlich philoſophiſchen Glaubensbekenntniſſe ſich vereinigen: „Anthropomorphismus (verſteht ſich im wohlverſtandenen, geläuterten Sinne) ſteht gegen Pantheismus, wie Chriſtenthum gegen Heidenthum. Denn das Chriſtenthum iſt weſentlich anthropomorphiſtiſch; es lehrt allein einen, die Welt mit Wiſſen und Willen erſchaffenden Gott; das Heidenthum dagegen iſt kosmotheiſtiſch.

Wenn nun auch der Verfaſſer dieſes Verſuchs einer hiſtoriſch-philoſophiſchen Darſtellung des Pantheismus für das Religionsſyſtem des reinen Herzens-Intereſſes ſich entſcheidet, aus der klaren und lebendigen Ueberzeugung, welche derſelbe treffliche Jacobi in den Worten (in ſeinem Briefe an Fichte) ausgeſprochen: Wahrhaft über ſich ſelbſt erhebt den Menſchen denn doch nur ſein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen, der nicht leeren iſt: ſo wendet er ſich mit dieſer Entſcheidung zugleich von jenem Syſtem des bloßen Verſtandes-Intereſſes ab, wo lauter Seyn und lauter Wiſſen iſt: und wo vor

lauter Seyn das unmittelbar und unbedingt gültige Sollen, und vor lauter Wissen um die ewige Einheit und Nothwendigkeit im Seyn und Wesen der Dinge, und die ewige Ordnung der Dinge, der, aus jenem Sollen hervorgehende Glaube keine Stätte finden kann, sondern mit seinen Rechten und Ansprüchen von der angemaaßten Autorität eines allumfassenden, theoretischgültigen positiven Wissens abgewiesen wird. Da nun der Pantheismus sich keineswegs damit begnügt — wie der Verfasser mit seinem Recensenten hierin vollkommen einverstanden ist — bloß eine Lücke des Wissens zu bezeichnen, die eben nur durch einen vernünftigen Glauben ausgefüllt werden kann und soll, sondern als eine positive Wissenschaft und Theorie der AllEinheit, ein positives, jenen Glauben geringschätzendes, ja sogar verdrängendes Wissen behauptet: so muß allerdings gegen ein solches Wissen das Wissen um die Leerheit — die Bedeutungs- und Gehaltlosigkeit der höchsten bloß speculativen Ideen auftreten, damit der Glaube den ihm gebührenden Platz gewinnen, und seine Rechte geltend machen könne. Es kann und soll darum auch hier lediglich auf eine Protestation abgesehen seyn gegen eine solche Art von Einheit und Totalität des Wissens, welche die Philosophie nur durch Pantheismus, d. i. durch eine positive Wissenschaft und Theorie der AllEinheit, erreichen könnte. Denn das eben ist allerdings das ganz falsche Ideal von Wissenschaft; — das Ideal einer Philosophie aus Einem Stücke, in einer Bedeutung,

nach welcher — um mich hier der eigenen Worte meines ſcharfſinnigen Recenſenten zu bedienen, — das an ſich Ungleichartige (nämlich das Seyn und das Sollen, das Reale und das Ideale, das Wiſſen und der Glaube, oder das Wirkliche und das Vernünftige) welches geſondert, einander gegen über zu ſtellen der Philoſophie obliegt, in eine chaotiſche Maſſe zuſammengezwängt wird, wodurch alle wahre Erkenntniß ohne Rettung verloren gehen muß. — Gegen ein ſolches ganz falſches Ideal will alſo auch der Verfaſſer nur, geradezu proteſtiren; wie der noch nachfolgende dritte und letzte Band dieſer Schrift, welcher nach vollendeter Darſtellung unſrer neueſten idealiſtiſch pantheiſtiſchen Philoſopheme, auch noch eine Würdigung des theoretiſchen und praktiſchen Werths und Gehalts aller pantheiſtiſchen Speculation überhaupt enthalten ſoll, es hoffentlich zur Genüge ausweiſen wird.

# Vierter Abſchnitt.

**Der orientaliſche Pantheismus, nebſt den aus ihm, durch Vermiſchung mit griechiſchen Philoſophemen, abſtammenden pantheiſtiſchen Syſtemen des Kabbalismus, des Gnoſticismus, und alexandriniſchen Neuplatonismus.**

## Erſte Abtheilung.

**Pantheiſtiſche Lehren und Weltanſichten in den älteſten uns bekannt gewordenen Religionsphiloſophien des alten Orients.**

Unter den mancherley Formen, welche die religiöſe Denkart im alten Orient angenommen, und den verſchiedenen Religionsſyſtemen, die aus dieſer Denkart hervorgegangen ſind, führt Friedrich v. Schlegel in ſeiner Schrift: Ueber die Sprache und Weisheit der Indier, die indiſche Emanationslehre als diejenige Form auf, in welcher die älteſte religiöſe Denkart des Orients ſich ausgeſprochen; eine Lehre, mit welcher daher auch die Reihefolge der Formen der Religionsentwickelungen im alten Orient beginne, und die erſt ſpäterhin in ihrer Ausartung, in aſtrologiſchen Aberglauben und ſchwärmeriſchen Materialismus und Naturalismus ſich verkehrt habe.

Dieſer Behauptung eines gelehrten und geiſtreichen Forſchers des orientaliſchen Alterthums und ſeiner Urkunden iſt zwar von einem andern berühmten und ver-

dienſtvollen Kenner der morgenländiſchen Sprachen und Litteratur, Joſeph v. Hammer, in deſſen (in die Wiener Jahrb. eingerückten) Recenſion der aſiatiſchen Unterſuchungen, der Zweifel entgegengeſetzt worden, daß ſich wohl ſchwerlich mit Gewißheit beſtimmen laſſe, welche dieſer Formen der Zeitfolge nach, den andern vorausgegangen ſey, da eine Miſchung derſelben ſchon im Brahmaniſchen Syſteme, als dem bekannten älteſten, ſich finde. Hier ſeyen alle die verſchiedenen Formen: Emanation, Materialismus, Dualismus und Pantheismus ſo innig in einander verflochten, daß eine Trennung derſelben, der Zeitfolge nach, wie, wann und wo nämlich dieſe einzelnen die herrſchenden waren, ehe ſie in den Potpourri des Brahmaniſchen zuſammengeworfen wurden, hiſtoriſch auszumitteln unmöglich ſey. Demohngeachtet dürfte ſich die Meinung, welche in den Asiatic. Researches und anderswo, namentlich auch ſelbſt von dem Recenſenten dieſer Unterſuchungen (im 2ten Bande der Wiener Jahrbücher der Litteratur) angenommen worden, und für welche ſich Fr. Schlegel insbeſondre mit ſo entſchiedener Zuverſicht erklärt, daß nämlich das ganze vielköpfige Ungeheuer der brahmaniſchen Lehre zuletzt auf Monotheismus ſich zurückführen laſſe, — ſicherlich doch als die annehmlichſte empfehlen, unterſtützt von Gründen, die aus den älteſten und bewährteſten Quellen der indiſchen Religionsphiloſophie ſelbſt geſchöpft ſind. Zum Erweis der Behauptung, daß den alten Indiern die Erkenntniß des wahren Gottes nicht füglich abzuſprechen ſey, und daß das indiſche Syſtem der Emanation, als das älteſte unter allen, auf die Erkenntniß dieſes Gottes in ſeiner Einheit und Geiſtigkeit ſich gründe, beruft ſich Schlegel auf das Zeugniß ihrer alten Schriften, welche voll ſeyen von ſo würdigen, ſo klaren und erhabenen, ſo tiefſinnigen und ſorgfältig unterſcheidenden und bedeutenden Sprüchen und Ausdrücken, als menſchliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge.

In dieſes Lob ſtimmt unter unſern deutſchen Gelehrten, die in neuerer Zeit ihre hiſtoriſch-kritiſchen Unterſuchungen auf das Gebiet der Geſchichte und Alterthumskunde Indiens gerichtet haben, auch Friedrich Mayer ein. In der neuerlichſt erſchienenen Schrift: Brahma, oder die Religion der Indier als Brahmaismus, in welcher dieſer gelehrte und kritiſche Indiſche Altherthumsforſcher uns bereits eine Darſtellung des Brahmaismus, als erſtes Reſultat ſeiner Forſchungen mitgetheilt hat, rühmt er von den Upaniſchaden, d. h. denjenigen Abſchnitten der Brahmanas, welche ſich mit der göttlichen Wiſſenſchaft von dem Weſen der Weſen beſchäftigen, daß ſie von dieſem Weſen, als dem Alleinſelbſtſtändigen, ſo wie von deſſen Eigenſchaften, in Ausdrücken und Ergießungen handelten, welche an Würde und Erhabenheit, Tiefſinn und Klarheit, Zartheit und Bedeutenheit, den Weltweiſen aller Völker und Zeitalter unübertrefflich geblieben ſind, und auch bleiben werden.

Sollten wir nun auch dieſes Lob allzu ſtark ausgedrückt, und daran insbeſondre dies auszuſetzen finden, daß bey Auffaſſung der, aus den wenigen bis jetzt bekannt gewordenen Veda-Fragmenten und dem Geſetzbuche Menu's geſchöpften älteſten Religionslehren der Indier, die Lichtſeite allzu ſehr in den Vorgrund, die Schattenſeite dagegen, mehr als billig, in den Hintergrund geſtellt worden, ſo werden wir doch wohl kein Bedenken tragen wollen, das, auch die Schattenſeite über der Lichtſeite nicht überſehende, Urtheil zu unterſchreiben, welches der berühmte brittiſche Gelehrte, Colébrooke über den religiöſen Werth und Inhalt der heiligen Bücher der Indier fällt. In der, in die Asiatic. Researches (Vol. VIII) eingerückten claſſiſchen Abhandlung on the Vedas, or sacred Writtings of the Hindus, ſpricht dieſer allgemein anerkannte größte Kenner des Sanskrit und der darin verfaßten heiligen Urkunden ſeine, auf ſelbſteigene gründliche Forſchung und dadurch erlangte Einſicht in den Inhalt der Werke ſelbſt, gegründete

Meinung und Ueberzeugung in den Worten aus: daß bey genauer Prüfung der Lehren der Vedas sowohl, als der Puranas die indische Theologie, wenn sie gleich polytheistischen Saamen enthält, dennoch sich immer auf Monotheismus zurückführen lasse. — Sind nun namentlich die Vedas für das älteste Werk der ganzen indischen Litteratur, und zugleich für die unmittelbare und ursprüngliche Quelle der indischen Religion zu halten: so wäre es auch entschieden, daß die indische Theologie, als Monotheismus, wenigstens ihrem Grundwesen und ihrer Grundlage nach, für die erste und älteste Religionslehre müßte angesehen werden. Für das hohe Alterthum der Vedas, und daß sie ohne Zweifel das älteste Werk in der Sanskrit-Litteratur seyen, hat nun aber derselbe gelehrte und kritische Forscher dieser Litteratur, außer mehrern andern Gründen, den Umstand als den stärksten Beweis beygebracht: daß in keinem Theile derselben, mit Ausnahme der letzten Abschnitte des Athorveda, die eben darum für unächt gehalten werden müßten, die mindeste Spur von der Verehrung des Rama und Krischna, als Incarnationen des Wischnu, angetroffen werde. Dies nun, daß in den Vedas ganz und gar keine Spur der jetzigen Secten des Shiva und Krischna sich findet, berechtigt uns demnach allerdings, wie Heeren in seiner kritischen Ansicht der indischen Alterthumskunde bemerkt, zu dem Schlusse, daß die Vedas über die Entstehung der gedachten beyden Secten hinausgehen, die doch, wie schon aus den Bemerkungen über die Denkmähler der alten indischen Baukunst erhelle, in ein hohes Alter zurückgehen müssen. Daß übrigens die verschiedenen religiösen Secten der Hindus demohngeachtet alle die Vedas als die Quellen ihrer Lehre annehmen, darf uns eben so wenig befremden, wie Heeren bemerkt, als daß die verschiedenen Partheyen unsrer Kirche zu Begründung ihrer Lehren auf die Autorität unsrer heiligen Schriften sich berufen. Und gewiß um so weniger, je mehr die in ein mystisches Dunkel gehüllten und durchgehends

in einer Bilder- und symbolischen Sprache vorgetragenen Lehren der Vedas auf eine so verschiedene Weise sich deuten und umdeuten lassen, daß jede Secte des Brahmanencultus in diesen so mystisch dargestellten Lehren einen ihrer eigenen Lehre vorzüglich zusagenden Sinn finden konnte. — Wie nun die älteste Brahmanenlehre in ihrer Grundlage als Monotheismus, von der neuern polytheistischen zu unterscheiden ist, so muß auch nach Carl Ritters (in seiner Vorhalle Europäischer Völkergeschichten geäußerten) Meinung, die indische Buddha-Lehre, welche in ihrer ältesten, ursprünglichen Gestalt als Lehre von dem Einen Gotte, dem Alten Buddha, von der, in groben materialistischen Pantheismus ausgearteten, Lehre der neuern Buddhaisten und der jüngern Birmanischen Lehre unterschieden werden. Die älteste indische, nur Einen Gott anerkennende Religionslehre wäre sonach als die alte gemeinsame Wurzel anzusehen, von welcher die Buddha- sowohl, als die Brahminenlehre abstammt, die sodann erst späterhin in ihrer Ausartung sich entzweit haben, nachdem beide, die eine auf diesem, die andre auf einem andern Wege, von der Wahrheit abgewichen waren und zum Irrthum sich gewandt hatten.

Daß aus jener ältesten, ausgebildeten, aber in ihrer ursprünglichen Gestalt schon seit Jahrtausenden nicht mehr vorhandenen Religion der Indier, das Gemeinsame in der Denkart der drei andern einheimischen religiösen Hauptsecten Indiens unmittelbar oder mittelbar hervorgegangen sey, dafür spricht, auch nach dem Urtheile des schon erwähnten Verfassers der Schrift über den Brahmaismus, eben der Umstand, daß alle drei jetzt herrschende Religionspartheien, die, in den heiligen Schriften der Religion des Brahma enthaltenen, Vorstellungen und Meinungen, Anordnungen und Gebräuche, als Grundlage beibehalten, oder freiwillig angenommen haben. Das eine könne von den Verehrern des Wischnu und Buddha als ausgemacht angenommen, das andre dürfe von den Verehrern des Shiva vermuthet werden, da

noch gegenwärtig die Schriften des Brahmaismus unter den heiligen Büchern der Shivaiten und Wischnuiten für die ersten und heiligsten gelten.

Wenn nun aber, diesen übereinstimmenden Ansichten unserer gelehrten und kritischen Forscher des indischen Alterthums und seiner Urkunde zufolge, die Wahrheit dem Irrthum, wenn — wie Carl Ritter sich ausdrückt — die allgemeine, reine und einfache, zum Glauben an Einen Gott, als Schöpfer Himmels und der Erde sich bekennende religiöse Denkart, jedem mythologischen, theologischen, und philosophischen, die Wahrheit durch Dichtung mehr oder weniger entstellenden Systeme, vorausgegangen ist: woher denn diese Ausartung, woher diese Verdunkelung des Lichtes, der Wahrheit durch Irrthum und Aberglauben? — Der gelehrte Verfasser der Inquiry on symbolical language, Payne-Knight, sieht in der indischen Dreyeinigkeit, der Trimurti, den Uebergang der Lehre von der Einheit Gottes zur Vielgötterey. Woher nun aber, können wir noch weiter fragen, diese Vorstellungsart selber; — woher diese Umwandlung des Monotheismus in einen Tritheismus? Mit dieser Zerspaltung des einen und einzigen göttlichen Wesens in drei oberste Gottheiten war freilich wohl der erste entscheidende Schritt zum Polytheismus bereits gethan. Aber zu dieser tritheistischen Vorstellungsart, so wie zu den, aus ihr im weitern Fortgange sich entwickelten, so mannigfaltigen polytheistischen Vorstellungsarten müssen doch die Keime auch schon in der ältesten, jetzt antiquirten indischen Religionslehre liegen, und daher schon in den ältesten heiligen Büchern zu finden seyn, welche als die Quellen dieser Lehre allgemein anerkannt werden. Und so ist es wirklich. Derselbe einsichtsvolle Kenner und unbefangene Beurtheiler der Religionsbücher der Hindus, Colebrooke, welcher in den Lehren derselben eine auf Monotheismus gegründete Theologie gefunden, hat doch auch zugleich den polytheistischen Saamen erblickt, den dieselbe monotheistische Theologie bei sich führt. Die

durch dieſen Saamen verunreinigte alte Lehre kann darum aber auch nicht für eine Lehre der reinen, mit keinem Irrthume vermiſchten und durch denſelben getrübten Wahrheit gelten. Wenn daher auch der mehrgedachte Recenſent der Aſiat. Unterſ. (in den Wiener Jahrbüchern) über den Brahmaismus das Urtheil fällt; es ſey in demſelben die Lehre von der Einheit Gottes ſo gewaltig hinter der Emanationslehre, dem Materialismus, Dualismus und Pantheismus verſchanzt, daß faſt überall nur eine dieſer Formen des Irrthums, und nirgends das reine Grundweſen der Wahrheit erſcheine: ſo werden wir freilich dieſes Urtheil für gegründet achten, aber doch auch nicht ohne gewiſſe nähere Beſtimmungen und ohne genauere Unterſcheidungen der verſchiedenen Geſtalten des Irrthums ſelbſt, unter welchen das reine Grundweſen der Wahrheit, ſich darſtellt. Denn dieſe Formen ſind doch gewiß von ſehr verſchiedener Art, und ſtehen zu dem reinen Grundweſen der Wahrheit in einem bald mehr, bald weniger feindſeligen Verhältniſſe, indem einige derſelben die Wahrheit weniger, andre weit mehr entſtellen und verdunkeln, und noch andre endlich ſie ſo gar verdrängen und zerſtören. Iſt nun die Aechtheit und das hohe Alterthum der Vedas, als der älteſten Quellen des Brahmaismus, durch Colebrooke's Forſchungen insbeſondre außer Zweifel geſetzt, ſo werden wir unſtreitig auch diejenige Form des Irrthums, welche ſich in der Religionslehre der Vedas mit dem reinen Grundweſen der Wahrheit verſchwiſtert hat, für die älteſte halten müſſen. Und das iſt keine andre als die Emanationslehre; ſie alſo das erſte Syſtem des Irrthums, welches an die Stelle der Wahrheit getreten iſt; wofür Friedrich Schlegel und mit ihm unter andern Carl Ritter das Emanationsſyſtem erklärt, wie denn auch Friedrich Mayer in dem, dem Brahmaismus eigenen Pantheismus, die Emanationsidee, als die das Syſtem deſſelben beherrſchende Grundidee, erkennt, womit im Zuſammenhange ſich auch nur die Lehre von der Seelenwanderung, und ihre dogma-

tische Gestaltung im Brahmaismus habe entwickeln können.

In diesem ersten System des Irrthums, in welchem, um das Räthsel der Schöpfung auf eine für die Phantasie anschauliche und faßliche Weise zu enthüllen, die Schöpfung als ein Mythus unter lauter Bildern und Symbolen dargestellt, und die Kosmogonie in den verschiedenen Theorien derselben in eine Theogonie verwandelt wurde, führte zunächst vom Monotheismus durch Hypostasirung und Personification einer Trias der schaffenden, erhaltenden und zerstörenden Kraft des Urwesens zum Tritheismus, und von diesem sodann auf dem Wege einer abwärtssteigenden Stufenfolge von Emanationen zu einem Polytheismus, der aus hypostasirten und personificirten Naturkräften sich entwickelte, in welchen eben so viele Offenbarungen und Erscheinungsweisen der, in ihren verschiedenen Thätigkeiten sich äußernden Gottheit erkannt wurden. Aber diese erste Lehre des Irrthums stand doch immer noch in Eintracht mit der reinen Lehre der Wahrheit, als ihrer Grundlage, so lange der Blick des Geistes dem einen wahren Gotte, als dem allein selbstständigen Urgeiste noch zugewandt blieb.

In dieser ihrer, reinen, ursprünglichen Gestalt erscheint die Emanationslehre, obgleich ein System des Irrthums, doch auf die Wahrheit, als ihre Grundlage, gestützt, unter dem Charakter eines, dem Monotheismus untergeordneten Polytheismus, oder einer Naturreligion, deren Grundwesen und Grundlage eine reine Vernunftreligion ist, durch die Idee einer, über die Natur erhabenen obersten Intelligenz, die nur in ihren Thätigkeitsäußerungen in die Erscheinungen eintritt, in welchen das höchste Göttliche auf den verschiedenen höhern und niedern Stufen seiner Offenbarung erkannt und verehrt wird. — Aber diese religiöse Naturansicht, der gemäß im System der Emanation Alles ein Ausfluß der Gottheit, jedes Wesen selbst, wie Fried. Schlegel diese Ansicht beschreibt, ein nur beschränkter, gebundner, ver-

dunkelter Gott ist, sinkt zu einer Religion bloßer Naturvergötterung und eines absoluten, unbeschränkten Polytheismus herab, so bald die monotheistische Grundlage ihr entzogen, Bild und Symbol, die bloße Gestalt zur Sache gemacht, und irgend eines unter der Zahl der beschränkten göttlichen Wesen, sey es auch dem Range nach das Erstgezeugte, oder auch die drei Erstgezeugten, in einem Körper vereinigten Gottheiten der Trimurti zusammengenommen, an die Stelle des wahren, unsichtbaren, über alle sinnlichen Prädicate erhabenen, Gottes gesetzt wird. Wenn jene reinere, auf den Vernunftglauben an den Einen wahren Gott gegründete Naturreligion in den verschiedenen Naturkräften und Naturwesen das höchste Göttliche zwar erblickt und verehrt, aber doch nur als bloße Erscheinung und Offenbarung, als sichtbares Abbild von dem unsichtbaren Urbilde: so identificirt dagegen diese ausgeartete, grobsinnliche Naturreligion, das Göttliche mit dem Natürlichen, das Symbol mit dem Wesen, und trägt dergestalt auf einen bloßen zu Gott gemachten Götzen die Würde und Heiligkeit des Wesens über, welches nur mit einem, über die gesammte Natur sich erhebenden Blicke des Geistes erfaßt werden kann. Von einem Polytheismus im gewöhnlichen und eigentlichen Sinn kann demnach allerdings, wie Friedr. Mayer mit vollkommenem Rechte erinnert im System dieser ältesten monotheistischen Religionslehre die Rede nicht seyn. Denn die Wesen, welche als Hervorbringer, Vorsteher und Beschützer der geistigen und körperlichen Urstoffe vorzugsweise Götter genannt werden, sind ja nur eine höhere Classe von Weltwesen, in welchen, als Geschöpfen desselben, das Urwesen, und das Wesen der Wesen, als die einzige Gottheit, anerkannt, geliebt und verehrt wurde. Wie denn auch neben, und nicht selten sogar über diesen erschaffenen göttlichen Wesen, nach desselben Verfassers Bemerkung, die heiligen Wesen der Vorzeit, die vergötterten Altväter, bei einer veränderten Rangordnung der Weltwesen zu stehen kommen.

So gegründet wir nun aber auch die, von dem erwähnten Apologeten des Brahmaismus geltend gemachte, Unterscheidung zwischen dem, dieser ursprünglichen Religionslehre eigenen, dem Monotheismus untergeordneten, und dem eigentlichen, die Religion des Shiva beherrschenden Polytheismus, finden: so wenig können wir doch seiner Behauptung beipflichten, daß die Schuld davon ganz außer den Gränzen des Brahmaismus gelegen habe, wenn die in ihm in schöner Einfalt und Klarheit ausgesprochene Charakteristik und Ordnung der Weltwesen, späterhin in der Religion des Shiva durch eine, aus der materiellen Sphäre der Natur genommene Entwickelung und Fortbildung derselben, zum eigentlichen Polytheismus geführt. Die Schuld davon lag allerdings innerhalb der Gränzen des Brahmaismus. Denn diese Ausartung in irreligiösen Materialismus und in Verehrung wilder Naturkräfte durch Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer, und durch Verwandlung der reinen innern Gottesverehrung in Anbetung wilder Naturkraft, ist doch wohl eben die unselige Frucht des polytheistischen Saamens, den die indische Theologie nach Colebrooke enthielt; eines Saamens, welcher in ihren kosmogonischen Systemen so reichlich ausgestreut war, daß sie als Emanationslehre die Wurzel und eine reiche Quelle der Dichtung geworden ist. Ein solches System des eigentlichen Polytheismus und des Götzendienstes findet sich in den verschiedenen, unter mehrere Secten getheilten indischen Volksreligionen der ältern und neuern Zeit, namentlich in den beiden Volksreligionen des Shiva und des Wischnu, die jetzt die ausgebreitetsten sind. Unter diesen beiden muß denn wohl die erstere als die Religion des Materialismus und des Cultus der wilden Naturkraft oder der Verehrung des Lingam, nach Fr. Schlegel's, Heeren's, Fr. Mayer's, und Anderer Urtheile, für die ältere, ja vielleicht selbst für die älteste Volksreligion gehalten werden, an welche sodann erst späterhin die Religion des Wischnu in seiner Incarnation als Krischna durch

ſter allem Zweifel in der Religion des Shiva geſucht werden. Dieſe Geſchichten von Göttern, Halbgöttern, Genien und Geiſtern, denen ihre beſtimmte Rangordnung nicht allein nach verſchiedenen Sphären, ſondern auch nach andern, vorzüglich Geſchlechts- und Familien-Verhältniſſen angewieſen worden, ſetzen anfänglich Hieroglyphe und Einkleidung geweſen. Dieſe Einkleidung, welche vielleicht und wahrſcheinlich die, in jener gegebenen Ordnung verborgenen, Geheimniſſe abſichtlich verhüllen ſollte, habe ſpäterhin eine mehr oder weniger gelungene Erklärung und Deutung erhalten, deren weitere Ausführung nun erſt von den epiſchen Dichtern herrühre, aus deren Werken ſie in die Puranas aufgenommen worden. — Zählt nun wirklich die Götterwelt des Shivaismus, außer wenigen neuern Individuen, alle und jede Weltweſen des Brahmaismus unter ihrer Bevölkerung, mit dem Unterſchiede nur, daß ſie einige derſelben mehr im Vorgrunde erſcheinen läßt, andere mehr in den Hintergrund zurückſtellt: ſo haben freilich die großen epiſchen Dichter der Nation der alten indiſchen Volksreligion ihre Götter, die ſie ſchon hatte, nicht erſt geben dürfen. Dieſe eigentlich polytheiſtiſche und materialiſtiſche Religion hätte ſich alſo ihre Götter geſchaffen, durch Umwandlung der bloßen Weltweſen des monotheiſtiſchen Brahmaismus in wirkliche göttliche Weſen, wodurch der erhabene, auf Monotheismus gegründete Naturalismus der Brahmareligion zum eigentlichen Polytheismus, als einem Syſtem der materiellen Naturvergötterung, herabgeſunken iſt. Wie leicht und natürlich dieſe Entwickelung des Shivaismus aus dem Brahmaismus durch Erhebung der bloßen Naturweſen zu eigentlichen Gottheiten, und damit zugleich der Uebergang vom Monotheismus zum eigentlichen und unumſchränkten Polytheismus ſich erklären laſſe, iſt ſchon bemerkt worden, und die folgende Darſtellung der Hauptlehren des Brahmaismus nach der eigenthümlichen Vorſtellungs- und Ausdrucksweiſe, in welcher ſie in den Vedas ſelbſt und im Geſetzbuche Menu's vorgetragen

diese Anrufungen gerichtet werden, sind demnach bloße Personificationen der Naturgegenstände, die, nach der eigenen Glosse der Vedas, auf die drei: Feuer, Luft und Sonne, sich zurückführen lassen, die hinwiederum nur als Manifestationen Eines Urwesens zu betrachten sind. —

Diese alte esoterische Priesterreligion der Vedas ist indessen, wie derselbe Gelehrte noch bemerkt, in der Brahminenkaste selbst schon veraltet und ausgeartet, durch Verschmelzung derselben mit der Volksreligion, deren Urheber, die großen epischen Dichter der Indier, selbst zur Brahminenkaste gehörten. Zu dieser Vermischung boten auch wohl die Vedas selbst schon eine Veranlassung dar, in den, in einigen Stellen derselben vorkommenden Mythen, die von den Dichtern sodann ausführlicher behandelt, und in das Gewebe der mythologischen Volksreligion verflochten wurden. Zwar will, im Widerspruche mit Heeren, Fr. Mayer von den, in Beziehung auf die älteste Religionsverfassung der Griechen zuerst gemachten Unterschiede zwischen Priester- und Volksreligion keine Anwendung auf die Religion der Indier gemacht wissen, weil mit dieser, selbst im Zustande ihrer Verbildung, noch weniger aber in der hohen Gestaltung des Brahmaismus, eine solche Unterscheidung sich gar nicht vertrage. Wenn es nun aber doch gewiß ist, daß die religiösen Ansichten und Meinungen der Vedas sämmtlich von dem Volksglauben abwichen: so war es ja wohl sehr natürlich und auch sogar nothwendig, die Vedas zu einem Priestergeheimnisse zu machen, und daher das Lesen und Erklären derselben den Brahmanen allein, als den ausschließend dazu Berechtigten und Verpflichteten zu verstatten. Derselbe indische Alterthumsforscher will der Behauptung, daß die großen epischen Dichter der indischen Volksreligion wenigstens großen Theils ihre Götter gegeben, ganz und gar keine Gültigkeit zugestehen. Nach seiner Meinung darf und muß der Ursprung der Göttergeschichten, wenigstens des bei weitem größten Theils derselben, an-

ßer allem Zweifel in der Religion des Shiva gesucht werden. Diese Geschichten von Göttern, Halbgöttern, Genien und Geistern, denen ihre bestimmte Rangordnung nicht allein nach verschiedenen Sphären, sondern auch nach andern, vorzüglich Geschlechts- und Familien-Verhältnissen angewiesen worden, setzen anfänglich Hieroglyphe und Einkleidung gewesen. Diese Einkleidung, welche vielleicht und wahrscheinlich die, in jener gegebenen Ordnung verborgenen, Geheimnisse absichtlich verhüllen sollte, habe späterhin eine mehr oder weniger gelungene Erklärung und Deutung erhalten, deren weitere Ausführung nun erst von den epischen Dichtern herrühre, aus deren Werken sie in die Puranas aufgenommen worden. — Zählt nun wirklich die Götterwelt des Shivaismus, außer wenigen neuern Individuen, alle und jede Weltwesen des Brahmaismus unter ihrer Bevölkerung, mit dem Unterschiede nur, daß sie einige derselben mehr im Vorgrunde erscheinen läßt, andere mehr in den Hintergrund zurückstellt: so haben freilich die großen epischen Dichter der Nation der alten indischen Volksreligion ihre Götter, die sie schon hatte, nicht erst geben dürfen. Diese eigentlich polytheistische und materialistische Religion hätte sich also ihre Götter geschaffen, durch Umwandlung der bloßen Weltwesen des monotheistischen Brahmaismus in wirkliche göttliche Wesen, wodurch der erhabene, auf Monotheismus gegründete Naturalismus der Brahmareligion zum eigentlichen Polytheismus, als einem System der materiellen Naturvergötterung, herabgesunken ist. Wie leicht und natürlich diese Entwickelung des Shivaismus aus dem Brahmaismus durch Erhebung der bloßen Naturwesen zu eigentlichen Gottheiten, und damit zugleich der Uebergang vom Monotheismus zum eigentlichen und unumschränkten Polytheismus sich erklären lasse, ist schon bemerkt worden, und die folgende Darstellung der Hauptlehren des Brahmaismus nach der eigenthümlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise, in welcher sie in den Vedas selbst und im Gesetzbuche Menu's vorgetragen

werden, wird uns über diesen Uebergang die genügendsten Aufschlüsse gewähren können. Dieselben Religionslehren der Vedas, welche in diesen Mythen die Keime enthielten, aus denen sich, als die Früchte derselben, die polytheistischen Volksreligionen entwickelten; boten von der andern Seite zugleich durch die mystische Dunkelheit, welche den Sinn dieser überschwenglichen Lehren umgiebt, der Speculation einen reichen Stoff, der zu mancherlei Systemen der Religionsphilosophie, deren Hauptschule, auf Vyasa, den Sammler der Vedas, zurückzuführen, und dessen Schrift, Vedanta genannt, als die Quelle dieser philosophischen Hauptschule anzusehen ist. Wie schwankend nun auch nach Heeren's Dafürhalten unsre Urtheile über die, in spitzfindige Speculationen sich verlierende und in mystisches Dunkel sich einhüllende philosophische Systeme der Indier auch noch seyn müssen, da wir diese Philosophie noch nicht vollständig aus ihren Quellen, der Vedanta und den philosophischen Lehrgedichten schöpfen und in klarem Zusammenhange darlegen können: so möchte doch wohl die Meinung Fr. Schlegel's, Carl Ritter's und auch andrer Forscher, welche in der Religionsphilosophie des Pantheismus, das System desselben in dem eigentlichen strengen Sinne einer, auf den Grundbegriff des Absoluten, als der absoluten Indifferenz gegründeten AllEinslehre, das jüngste Product der indischen religiösen Denkart und Weltansicht erkennen, für die annehmlichste unter allen zu halten seyn, aus Gründen, die, ohne der historischen noch zu gedenken, in dem natürlichen Entwickelungsgange der verschiedenen Religionsformen liegen. Diese AllEinslehre des eigentlichen strengen Pantheismus, der alles Daseyn, alle Veränderung und alles Leben in der Natur für leeren Schein ausgiebt, zerstört nämlich, nach Fr. Schlegel's treffendem Ausspruche, durch ihren, vom Nichts schwer zu unterscheidenden Schatten- und Scheinbegriff des All-Einen, mit dem Irrthum und dem Aberglauben zugleich die Wurzeln des Glaubens an die Na-

tur, an den eigenen Geist und an den höchsten Geist, als die Quellen alles Natur-, wie alles geistigen und persönlichen Lebens. Tiefer, sagt daher Fr. Schlegel mit Recht, als bis zu diesem Pantheismus, welcher, als ein System des wissenschaftlichen Unglaubens, der Moral eben so verderblich als der Materialismus, und zugleich für die Phantasie zerstörend seyn muß, ist der menschliche Geist in der orientalischen Philosophie nicht herabgesunken, wie denn auch wohl überall keine Philosophie tiefer, als bis zu einem solchen, dem Nihilismus gleich zu achtenden Pantheismus herabsinken kann. Zwar soll auch dieses jüngste unter allen Systemen der orientalischen Religionsphilosophie aus derselben Quelle der Vedaslehren geschöpft seyn, wie schon sein Name, als Vedanta lehre andeutet. Aber es konnte die alte, in den Vedar enthaltene Lehre der Emanation in einen Pantheismus der beschriebenen Art doch immer nur durch eine Umdeutung umgeschaffen werden, welche freilich hier so leicht möglich war, wegen des dunkeln und unbestimmten Sinnes so mancher einzelnen, für sich aufgefaßten Aussprüche und Lehrsätze über Gott und dessen Verhältnisse zur Welt, wie sie insbesondre in den Upanischaden, mit subtilen Speculationen verwebt, und in Mythen und Symbole eingekleidet, in mehreren Stellen vorkommen. Dieser unbestimmte und vieldeutige, dunkle und mystische Sinn bot allerdings dem grüblerischen Geiste freyer philosophischen Untersuchungen Veranlassung genug und überreichen Stoff dar, die alte Emanationslehre der Vedas zu einer absoluten All-Einheitslehre, als einem Identitäts- oder Unificationssysteme, umzubilden, mit welchem denn auch die Philosophie den Gipfel aller Speculation erstiegen hatte. — In so verschiedenen Formen also hat die orientalische religiöse Denkart sich ausgesprochen; und so viele von einander verschiedene, poetische und philosophische, esoterische und exoterische Religionssysteme geschaffen und auf mancherley Weise ausgebildet. Nach Fr. Schlegel's und Carl Ritter's Ansicht sind mit den vier verschiedenen

Systemen der Emanation, des Materialismus, des Dualismus und des Pantheismus (im eigentlichen strengen Sinne) eben so viele von einander gesonderte Entwickelungsstufen der religiösen Denkart des alten Orients bezeichnet. Diese verschiedenen Systeme lassen sich nun eben so wohl, als vier nur der Form nach, von einander sich unterscheidende Religionssysteme des Pantheismus, unter dieser allgemeinen Kategorie befassen. Denn nach dem, von der Lehre des Pantheismus (im 2ten Abschnitte) gegebenen erweiterten Begriffe, welcher auch die Systeme der Emanation in sich befaßt, so wie er auch nicht jeden, sondern nur den absoluten Dualismus ausschließt, werden wir auch hier überall, auf allen den gedachten vier Entwickelungsstufen der orientalischen religiösen Denkart den, allem Pantheismus gemeinschaftlichen, Grundcharakter wieder finden, und nur das Eigenthümliche der vier verschiedenen Gestalten, welche derselbe in der indischen Religionsphilosophie angenommen, auszuzeichnen haben. Wir bezeichnen sie aber, eine jede derselben ihrem eigenthümlichen Charakter angemessen, wenn wir den ersten und ältesten, zum System der Emanation ausgebildeten orientalischen Pantheismus, einen sich wechselseitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus nennen. Denn unter diesem Charakter eines Systems der Wechseldurchdringung des Idealismus und des Realismus erblicken wir den orientalischen Pantheismus in dem ursprünglichen Brahmaismus und Buddhaismus, als der alten esoterischen Priesterreligion. Die Quelle, woraus die Kenntniß dieser ältesten und ursprünglichsten indischen Theologie zu schöpfen ist, sind die Upanischaden der Vedas und die Gesetze des Menu, in deren Perioden diese esoterische Religion gehört.

Im Gegensatze mit dieser alten esoterischen, auf die Vedas gegründeten Priesterreligion, steht die alte indische Volksreligion, als ein Pantheismus von der materialistischen Art. Unter diesem Charakter zeigt sich uns die alte Volksreligion des, dem ursprünglichen

Brahmaismus entgegenstehenden Shivaismus, als ein System der Verehrung und Vergötterung der zerstörenden und wieder erzeugenden Naturkraft, oder — nach Fr. Schlegels Beschreibung — als ein System des eigentlichen Materialismus, und des wilden Naturdienstes.

Diesem materialistischen Pantheismus tritt, als ein Reactions- und Reformationssystem, im Wischnuismus ein Pantheismus entgegen, welcher in seiner, unter dem Einflusse der dualistischen Lehre von den zwei Principien modificirten und durch dieselbe geläuterten und vergeistigten Gestalt, die idealistische Seite des alten Brahmaismus gegen den realistischen Shivaismus hervorhob, und dergestalt dem Pantheismus eine, der materialistischen entgegengesetzte idealistische Bedeutung und Tendenz gab, die er im Shivaismus gänzlich verloren hatte.

Von allen diesen genannten Formen unterscheidet sich endlich, als eine absolute All-Einslehre im eigentlichsten, d. h. in einem blos abstracten und negativen Sinne, derjenige Pantheismus, welchen wir eben bereits mit Fr. Schlegel, Ritter u. a. m. für das jüngste Product der orientalischen Speculation erklärt haben. Denn von diesem negativen und abstracten Pantheismus müssen wir sagen, daß er als ein, durch seinen abstracten und negativen Begriff des Unendlichen alles Seyende und Reale im Geistigen, wie im materiellen Universum negirende und in Nichts auflösende System der absoluten Indifferenz, weder dem idealistisch-realistischen Brahmaismus, noch dem materialistischen Shivaismus, noch endlich dem idealistischen Wischnuismus angehört, sondern als die Ausgeburt einer transscendenten, das Bewußtseyn überfliegenden, ja sogar dasselbe vernichtenden, die Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit, in den unlebendigen und gehaltleeren, abstracten Begriff der absoluten Indifferenz umdeutenden Speculation, anzusehen ist.

Wir haben hiermit die vier Grundformen des orientalischen Pantheismus angegeben und im Allgemeinen

bezeichnet. Die besondre geschichtliche Darstellung derselben folge nun auch der Reihe der Perioden, in welchen die eine aus dre andern durch Umdeutung oder Ausartung sich entwickelt, oder durch den Gegensatz an sie angeschlossen.

## I.

## Der orientalische Pantheismus der indischen Religionsphilosophie als Brahmaismus, unter der Form einer idealistisch-realistischen, d. i. nach den Grundsätzen eines Systems der Wechseldurchdringung des Idealismus und des Realismus gebildeten Emanationslehre.

Daß die Grundlage der ältesten indischen Religionslehre des Brahmaismus der Glaube an eine einige Gottheit sey, die aber in den großen Gegenständen der Natur sich offenbart, indem die ganze Natur, als durchdrungen von der göttlichen Kraft vorgestellt, für die sinnliche Offenbarung der unendlichen und ewigen, über alle Vorstellung erhabenen Gottheit, und für eine Emanation derselben erklärt worden, darüber lassen die ältesten, dem Brahmaismus angehörigen heiligen Schriften, so weit dieselben bis jetzt uns bekannt geworden, keinen Zweifel mehr übrig. Wenn daher auch diese älteste monotheistische Religionslehre der Vedas, welche wir wohl als die Grundlage aller übrigen Religionen der Erde ansehen dürfen, für eine Naturreligion ausgegeben wird: so kann doch dies nicht in dem nämlichen Sinne gemeint seyn, in welchem den polytheistischen Volksreligionen dieser Charakter beizulegen ist. Denn in jener alten Religionslehre der Vedas sind die Gottheiten nichts als bloße Personificationen der Naturgegenstände, oder als bloße Manifestationen und Erscheinungsweisen des Einen, seinem wahren Seyn und Wesen nach übersinnlichen Urwesens, als eines Jenseits, außer und über der Natur. In den polytheistischen Volksreligionen dagegen

sind die Naturgegenstände die göttlichen Wesen selber, und werden in diesen Religionssystemen der Naturvergötterung unter dem Charakter der Heroen als Gottheiten verehrt, und bilden hier eine zahllose Reihe von männlichen und weiblichen, höhern und niedern Gottheiten, unter denen die drei großen Deva's als die obersten verehrt werden. —

---

Gehen wir nun zunächst an die Darstellung der wesentlichen Grundlehren des orientalischen Pantheismus, wie derselbe im Brahmaismus unter der Form einer Emanationslehre erscheint, die wir mit Fr. Majer nicht untreffend eine idealistisch-realistische nennen können. Denn der Pantheismus der indischen Religionsphilosophie in dieser seiner ursprünglichen, ältesten Gestalt, ist eine Emanationslehre, welche weder ausschließend dem Idealismus, noch ausschließend dem Realismus, sondern beiden angehört, als ein System der Wechseldurchdringung des Idealismus und des Realismus, dessen Grundbegriffen und Grundsätzen gemäß, als eines Dualismus im Endlichen, die materielle wie die geistige Welt nach ihren besondern Kräften und Daseynsformen, für eine positive Folge aus Gott, für einen Ausfluß nämlich aus der Substanz des Einen unerzeugten Urwesens, erklärt wird.

Bei der nachstehenden Darstellung des Pantheismus der Brahmareligion, geschöpft theils aus den, als unmittelbare Uebertragungen aus dem Sanskrit-Original von W. Jones und Colebrooke bekannt gemachten einzelnen Bruchstücken der Vedas, theils aus der, unter dem persischen Titel Oupnekhat von Anbuetil du Perron aus dem Persischen ins Lateinische übersetzten und herausgegebenen reichen Sammlung von Veda-Upanischaden, theils endlich aus dem von W. Jones übersetzten Gesetzbuche Menus, wollen wir hauptsächlich dem Beyspiele Fr. Majers folgen, welcher bei seiner Darstellung, des Brahmaismus nur allein die Upanischaden der drei ersten, im Brahmaismus entstandenen Vedas, mit Ausschließung des, für

ein Werk des Shivaismus von ihm gehaltenen Atharvana Veda, als Quellen benutzt hat.

Für unsern besondern Zweck wird es übrigens genügend seyn. aus den drei Hauptlehrstücken des indischen Emanationssystems: der Lehre von dem unerzeugten Einen Urwesen und Urgeiste; — von dem Ursprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus demselben, und der damit zusammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung, so wie von den Auflösungen und Wiedererneuerungen des Weltalls — den verschiedenen Weltaltern — nur das Wesentlichste und Wichtigste herausgehoben, und dasselbe in gedrängter Kürze und in klarem Zusammenhange dargelegt zu haben.

---

## Monotheistische Grundlage des idealistisch-realistischen Emanationssystems der Brahmareligion: die Lehre von Gott, als dem einigen unerzeugten Urwesen und Urgeiste.

Viel sind der Namen, welche dem höchsten. unerzeugten Wesen in den Vedas beigelegt werden. Es wird nämlich dieses Wesen der Wesen dort genannt: Brahma, der Selbstständige, oder die Selbstständigkeit; — Atma, die große Seele, die Urseele, — Narain der Beweger; — Suadasatta, der durch sich selbst bestehende; — Anadi, der keinen Anfang hat; Aschariri, der Unkörperliche; — Abaritschedi der Unbeschreibliche; — Sarvatschiarutvam, die höchste Vollkommenheit; Sarvakaram, die allgemeine Ursache; Frischdava, der Schöpfer; — Advaja, der keinen seines Gleichen neben sich hat; Parama, der Wohlthätige; — Karta, der Herr; Parabrahma, der höchste Brahma; Prabrahma, der Brahma ohne Ende. — Durch alle diese verschiedenen Namen werden theils negative, theils positive Prädicate bezeichnet, welche einerseits zu sorgfältiger Unterscheidung desselben von allen Natur-, ja von allen creatürlichen Wesen überhaupt, so wie andrerseits zugleich

zu Bestimmung seiner eigenthümlichen Natur, als des vollkommensten Urgeistes, und des allweisen, und allmächtigen Schöpfers aller Dinge, dienen sollen.

Als ein, weder den Bedingungen der Zeit noch des Raumes unterworfenes, unvergängliches und unveränderliches Wesen wird Brahma beschrieben im Jadschur-Veda, woselbst von ihm gesagt wird: Er ist nicht groß, nicht klein, weder breit noch lang, noch gefärbt; er hat nicht Schatten, nicht Dunkel, nicht Wind, nicht Geruch, noch Geschmack, nicht Auge, nicht Ohr, weder Zunge noch Herz, nicht Jugend, nicht Alter und Tod; hat nicht Anfang, nicht Ende und Gränze; — denn vor ihm war Keiner, wie nach ihm Keiner kommt; — nicht Zusammenhang, nicht Ausdehnung, kein Innerliches, kein Äußerliches. Rein, ohne Gestalt, ohne Athemzug, ohne Herr, lebt Er, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt, und auch Alles außer ihm vergänglich ist, in ewiger Ruhe, in sich selbst Freude ohne Ende; mitten im Veränderlichen steht er fest, frei und in seiner Größe.

Mit dieser Vorstellung von dem Wesen der Wesen, als einem, über alle sinnlichen, alle räumlichen und zeitlichen Prädicate erhabenen, intelligiblen Gegenstande, stimmt auch die Beschreibung überein, die wir in den Verordnungen des Menu von Brahma, als dem Herrn und König der Wesen, dem ewig Unbegreiflichen und Alleinselbstständigen, finden. Er wird unter andern in einer dort vorkommenden Stelle die einzige durch sich selbst bestehende Macht genannt, und die erste Ursache, welche von Ewigkeit da ist, ohne Anfang und Ende, dem Wesen nach überall gegenwärtig, ja selbst die Seele aller Wesen; aber doch kein Gegenstand der Sinne, kein Gegenstand für unsere Vernehmung (sinnliche Wahrnehmung) da kein Wesen diese Seele aller Wesen begreifen, sondern der Geist nur denken kann.

In diesem geheimnißvollen, unbegreiflichen Wesen der Wesen erkennt die Religionslehre der Veda's zugleich den höchsten, ewigen Geist; denn es werden

dieſem Einen und einzigen Urweſen und Urſeyn ausdrücklich die Eigenſchaften der Intelligenz, Vernunft, Verſtand und Wille beigelegt. Insbeſondre wird unter den Vollkommenheiten ſeiner Natur, als Intelligenz, die Allwiſſenheit geprieſen. Von Brahm, dem Allwiſſenden, rühmt der Jadſchur-Veda, daß Er, obgleich ſelbſt unſichtbar, doch alles ſehe, alles höre, alles verſtehe; — daß außer ihm nichts ſehend, hörend, wiſſend ſey. Er iſt, wie der genannte Vedaon an dieſer Stelle ſich ausdrückt, Geſicht des Geſichts, und darum nicht mit dem Auge zu ſehen; Er Gehör des Gehörs, und darum nicht mit dem Ohre zu hören; Er Gedanke des Gedankens, und darum nicht mit dem Gedanken des Herzens zu vernehmen. Denn keine Wiſſenſchaft vermag zu wiſſen die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaft ſelbſt. — Aber doch iſt durch andächtige Betrachtung und Forſchung — wie Varùna ſeinen Sohn Brighu belehrt — die Erkenntniß Brahmas zu ſuchen, und auch zu erlangen, weil dieſer allwiſſende Geiſt ſelbſt, nach Varuna's Vorſtellungsart von demſelben, tiefe Betrachtung iſt. Durch Nachdenken und Nachſinnen in tiefer Betrachtung begreift denn auch wirklich Brighu, daß Brahma nicht bloß der Athem (das Lebensprincip der Natur) ſondern auch der Verſtand ſey, weil alle Weſen durch Verſtand hervorgebracht ſind, durch den Verſtand leben, nach Verſtand ſtreben und in den Verſtand übergehen.

Als der allwiſſende Verſtand wird das höchſte Weſen auch anerkannt in den Fragmenten aus einem ſehr alten Commentar über den erſten, den Rigveda. Der Verfaſſer dieſes Commentars, Vaſiſchta Mahamuni, d. i. der große Muni, oder himmliſche Lehrer, giebt von der Allwiſſenheit Brahm's, als des in ſich ſelbſt verſchlungenen Geiſtes, folgende, der Beſchreibung im Rigveda entſprechende Erklärung: „Brahm iſt nur Einer, und Keiner außer Ihm. Seine Allwiſſenheit iſt von eigener Eingebung, und ſein Begriff begreift jeden andern. Von allen vielbegreifenden Eigenſchaften iſt die Allwiſſenheit die größte. Von eigener Eingebung — iſt

sie keinem Zufalle der Sterblichkeit, der Leidenschaft und des Bösen unterworfen. Für sie giebt es keine dreifache Zeit, keine dreifache Art des Seyns. Von der Welt getrennt, ist sie von Allem unabhängig. Diese Allwissenheit ist Brahm; — und dieser allwissende Geist belebt alle Handlungen Gottes; er schenkt auch den vier und zwanzig Kräften der Natur ihr Leben. Aber wie? — Wie das Auge durch die Sonne, das Eisen durch den Magnet, das Feuer durch Nahrung, der Schatten durch den Menschen, der Staub durch den Wind, der Bogen durch die Schnur, der kühlende Schatten vom Baum — belebt und hervorgebracht werden: so durch diesen Geist die Welt mit den Kräften des Verstandes, des Willens und der Handlung.

Auf diese Vorstellungsart von dem Urwesen, als Intelligenz, gründet sich auch die Ansicht, die der Somaveda (in einer Stelle des Aitare'ja A'ran'ja) von der Welt, als einer Schöpfung dieser obersten Intelligenz, in den Worten giebt. „Ursprünglich war dies (All) wirklich Geist allein; Er, dieser Urgeist, dachte: Ich will Welten schaffen; so schuf er diese verschiedenen Welten. Und darum ist auch, was immer lebt, und schreitet oder fliegt, oder was immer unbeweglich ist (als Kräuter und Bäume); all das ist das Auge der Intelligenz. Auf Vernunft (intellect) ist jegliches Ding gegründet; die Welt ist das Auge der Vernunft, und Vernunft ist ihre Begründung."

Nach diesen deutlichen und bestimmten Aeußerungen und Aussprüchen zu urtheilen, würden wir gewiß keinen Anstand nehmen dürfen, in das schon erwähnte Lob Friedr. Schlegel's einzustimmen, welcher von den alten Schriften der Indier rühmt, daß sie voll seyen von Sprüchen und Ausdrücken, die so würdig, klar und erhaben, so tief und sorgfältig unterscheidend und bedeutend sind, als menschliche Sprache nur überhaupt von Gott zu reden vermöge, da ja alle diese erwähnten Sprüche und Ausdrücke mit den Grundwahrheiten des Theismus, als der Lehre von einem lebendigen Gotte,

der als höchste Intelligenz durch Verstand und Willen der Urheber der Welt ist, auf das vollkommenste übereinstimmen. Vergleichen wir nun aber diese dem Theismus zusagenden Sprüche und Ausdrücke mit andern eben so deutlichen und bestimmten, in den nämlichen alten Schriften der Vedas vorkommenden Lehren von Gott und der Welt: so werden wir jenes Lob doch gar sehr wieder mäßigen und herabstimmen müssen. Denn die reinsten theistischen Begriffe von der Gottheit finden wir da wieder getrübt und entstellt durch pantheistische Vorstellungsarten von der Einheit und Identität Gottes und der Welt. Die Lehre des Pantheismus von der Vereinigung alles Seyns in dem göttlichen Urseyn, und von dem Begriffenseyn aller Dinge in Gott, dessen Form die Welt ist, wird in mehr denn einer Stelle der Veda's auf die deutlichste und unverkennbarste Weise ausgesprochen. Im Sinne dieser pantheistischen Vorstellungsarten lehrt der Jadschurveda von Brahm, daß er das Allgemeinste aller allgemeinen, das Besonderste aller besondern Wesen sey, außer welchem es nichts Größeres und nichts Kleineres giebt. Er ist, wie derselbe Veda über das Verhältniß Gottes zur Welt sich ausdrückt, der Ort aller Dinge, wie das Meer Ort aller Gewässer, das Auge aller Bilder, das Ohr aller Töne, das Herz aller Sinne, die Rede aller Wissenschaften Ort ist; — Er, dessen Form alle Urstoffe, und alle Menschen sind."

Dieselbe Sprache führt auch der Samaveda: in Beschreibung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Brahm, oder die Selbstständigkeit — heißt es an einer Stelle — ist die Gestalt der Wissenschaft, und die Gestalt der unendlichen Welten, welche alle Eins mit ihm sind, auf dessen ewigen Willen, der in allen Dingen eingeboren ist, sie da sind. — Als die Seele der Welt, und die Seele jedes einzelnen Wesens, so wie die Seele des Menschen insbesondre, wird in dem nämlichen Veda Brahm betrachtet, wenn an einer Stelle von ihm gesagt wird, daß sein Wesen wesentli-

ches Licht sey, sein Auge die Sonne, sein Leib die Welt, sein flüssiges Mark das Meer, seine Bewegung der Wind, seine Wohnung und Ruhestätte das Innere (die Seele) eines jeden Wesens.

Und wie nun in diesen angezogenen Stellen, so herrscht durchgängig in den uns bis jetzt bekannt gewordenen Vedafragmenten in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt die pantheistische Vorstellungsart von dem Urwesen und Urseyn, als dem allein wahrhaftig bestehenden und Alles in sich begreifenden Seyn. Zwar ist einerseits das Verhältniß alles endlichen, abgeleiteten Seyns zu dem ursprünglichen Seyn zu betrachten, als ein Verhältniß der Dependenz, so fern nämlich alle Erscheinungen ihren Grund in Brahm haben; anderseits aber doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz, so fern dieser Brahm als die allen Weltwesen unaufhörlich inwohnende, unvergängliche Allseele anzuerkennen und zu verehren ist. Ueber das, von dieser letztern Seite zu betrachtende Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Einheit und Identität, spricht sich auch wirklich auf die unzweideutigste und entschiedenste Weise der Samaveda in den Worten aus: „Diese ganze Welt ist Brahm, wurde aus Brahm, besteht in Brahm, und wird zuletzt wieder von Brahm verschlungen werden." — Wie dieser Ausspruch, verglichen mit allen den übrigen, in den angeführten Stellen der Vedas vorkommenden Aeußerungen, es außer allen Zweifel setzt, daß in Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt das älteste Religionssystem der Indier Pantheismus war, und zu einer, aus dem Grundbegriffe und Grundprincip desselben entwickelten Weltansicht führte: so belehrt uns derselbe Ausspruch zugleich darüber, welche bestimmte Gestalt der Pantheismus in diesem ältesten Religionssysteme angenommen. Unverkennbar ist hier der Pantheismus unter der Form eines Systems der Emanation, als einer Lehre des Hervorgehens aller Weltwesen aus Brahm, und ihrer Rückkehr zu demselben vorgestellt.

Dieſes Hervorgehen der Welt der Dinge aus der eigenen Subſtanz des Urweſens, und ihre Rückkehr in daſſelbe wird in einer, im At'harvana-Veda befindlichen Stelle unter Bildern anſchaulich vorgeſtellt. Es heißt daſelbſt: „Wie die Spinne hinausſpinnt und zurückzieht ihren Faden; — wie Pflanzen ſich ausbreiten auf der Erde; — wie Haare wachſen auf Lebendigen: ſo wird das All hervorgebracht von der unvergänglichen Natur.“

Daß das Syſtem der Emanation auch wirklich die älteſte Form des indiſchen Pantheismus ſey, das bezeugen einſtimmig die älteſten Kosmogonien, die wir in den Veda's und den Verordnungen des Menu antreffen. In dieſen Kosmogonien, durch welche die Lehre von der Schöpfung in einen Mythus verwandelt wurde, liegt nun eben der reiche polytheiſtiſche Saame verborgen, aus welchem, durch Mißdeutung der Bilderſprache, der unbegränzte und grobe Polytheismus der Volksreligion in der Folge hervorgegangen iſt.

Bei Darſtellung dieſer mythiſchen Schöpfungslehre unter der Form einer idealiſtiſch-realiſtiſchen Emanationstheorie werden wir uns wiederum nur an die älteſten Kosmogonien zu halten haben, die theils in den Veda's theils im Geſetzbuche Menu's zu finden ſind.

---

## Die Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Urweſen und Urgeiſte, nebſt der damit zuſammenhängenden Lehre von der Seelenwanderung und den verſchiedenen Weltaltern.

Vor der Schöpfung, lehren die Upaniſchaden, war das Urweſen, als der urſprüngliche Geiſt, allein. Es war damals weder Weſenheit noch Unweſenheit — nicht Welt, nicht Himmel, noch etwas darüber; nichts irgendwo, in dem Glück von irgend einem, einſchließend (umfaſſend) oder eingeſchloſſen (umfaßt);

auch nicht Waſſer — tief und gefahrvoll; Tod war nicht; noch war damals Unſterblichkeit, auch nicht Unterſcheidung von Tag und Nacht. Anderes als Er (der Urgeiſt) war nichts da ſonſt, (Hymnus an die Sonne aus dem Rig-Veda.) Die bildende, Form annehmende Kraft, wodurch der Ewige ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen einer Welt lebender Weſen thätig offenbart, äußert ihre Energie in drei Qualitäten oder Verhältniſſen; als ſchaffende nämlich, als erhaltende und als zerſtörende Kraft. Der harmoniſchen Wechſelwirkung oder Temperatur dieſer DreiEinheit von göttlichen Kräften verdankt demnach die Welt ihr Daſeyn und Beſtehen, wie ihre, nach Vernichtung des Alten, ſich immer wieder erneuernde und verjüngende Form. — In der, in den Veda's herrſchenden, Alles perſonificirenden Bilder- und ſymboliſchen Sprache, in welche der ganze Mythus von der Schöpfung eingekleidet wird, iſt die Maja jene bildende Form annehmende, göttliche Kraft; ſo wie die drei Aeußerungsarten der Wirkſamkeit dieſer Kraft, als drei beſondere Perſönlichkeiten, unter dem Namen des Brahma, Wiſchnu und Mahadeva oder Rudra vorgeſtellt werden, und unter dieſem Charakter die indiſche Trimürti ausmachen. Als Maja wird auch die Eigenſchaft des Verlangens von Brahm, das ewige göttliche Wollen und die ewige Liebe ſelbſt, als der Grund der Schöpfung perſonificirt, weil der Schöpfer der Welten ſein Wollen und Verlangen zum Schaffen eben durch ſeine, in Thätigkeit geſetzte, bildende oder formende Kraft manifeſtirt. In der Sprache der Upaniſchaden heißt es daher: die Welt ſey aus Brahma und Maja gemiſcht; und ſie, dieſe Maja, die vor aller Hervorbringung da war, mache durch ihre Miſchung mit Brahm oder Atma, dem großen Lichtweſen, die Trimurti: Brahma und Wiſchnu und Mahadeva oder Rudra, ſichtbar. Dieſer Maja wegen erſcheint ſonach der Atma ſelber in vielen Geſtalten, von deren veränderlichen und vorübergehenden Scheinexiſtenz der Grund eben in der Maja liegt, die darum

ſelber die Täuſchung zu nennen iſt. Von dem, nach ſeiner Verbindung mit der Maja in vielen und mannigfaltigen Geſtalten erſcheinenden Brahma können demnach auch die Upaniſchaden ſagen, das Er Form von Allem; daß Unlebendiges wie Lebendiges, auch Steine ohne Leben ſeine Form ſeyen, während er ſelbſt in Mitte aller groben und feinen Körper immer daſſelbe an ſich unwandelbare Weſen bleibt. Wie Gold in viele Formen verarbeitet, immer daſſelbe bleibt, und wie ein Faden in allem Tuch; ſo iſt auch Pram, Atma oder Brahm in allen Dingen immer derſelbe; und aus ihnen erkennbar. „So betrachtet der Weiſe dieſes geheimnißvolle Weſen, in dem das All beſteht ewiglich, ruhend auf dieſer einzigen Stütze. Denn in Ihm, jenem geheimnißvollen Weſen, iſt dieſe Welt verſchlungen. von Ihm geht ſie aus; in Geſchöpfen iſt Er verflochten und eingewebt mit verſchiedenen Geſtalten des Seyns.“ (Aus dem weißen Jadſchur-Veda; der Anfang der Gebete des Samaveda (Allopfer).

Der, in den Upaniſchaden aufgeſtellten Weltanſicht gemäß, iſt ſonach das Verhältniß Gottes zur Welt ein Verhältniß des unwandelbaren göttlichen Weſens zu den wandelbaren und vergänglichen Formen, in welchen dieſes Weſen in die Erſcheinungswelt herausgetreten iſt. Die Welt alſo Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. — Er hat Alles, wie die Upaniſchaden ſich ausdrücken, auf der Scheibe ſeiner drei Qualitäten (des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens) geformt; hat aus Einſchlag und Faden dieſer drei Eigenſchaften ein Gewebe ſich gemacht, das er über ſich ſelbſt gezogen, und unter demſelben ſich verſteckt und verborgen. Aber Brahm iſt Form der Welt, in ſo fern aus ihm, als dem, durch ſucceſſive Generationen ſich propagirenden, Urweſen, die Form der ganzen Welt allmählig in einer Stufenfolge von Productionen, dem Geſetze der Emanation gemäß, hervorgegangen.

Die erſte dieſer Productionen, vor welcher nichts zur Exiſtenz gekommen, iſt Hiranguerbehah. Nach-

dem nämlich die Trimurti sichtbar geworden war, fiel aus der Mitte aller drei Eigenschaften ein Tropfen, der war Haranguerbehah. Dieses allererste von allen, aus dem Urwesen emanirten wirklichen Wesen, ist das in allem producirende Princip aller folgenden Emanationen, in welchem, als dem Princip der Eigenschaft der Hervorbringung, sich Brahma und Wischnu und Rudra in den Eigenschaften des Schaffens, Erhaltens und Vernichtens befinden. Denn was der Schöpfer durch seinen Willen produciren will, das tritt durch ihn aus diesem Willen in die Erscheinung ein; weswegen er auch die große Erscheinung genannt wird. Als die erste Substanz, (materia prima) in welcher die feinen und einfachen Elemente, woraus derselbe zuerst geworden, vereiniget sind, ist dieser Haranguerbehah das schöpferische Princip alles Realen, oder alles Körperlichen in der Welt; zugleich aber auch, als die allgemeine Weltseele, das Princip alles Idealen oder Intellectualen im Universum. Als Sammlung der feinen Urstoffe ist demnach alles Sichtbare sein Körper, und als Sammlung der Wissenden, sind alle Seelen in ihm, der allgemeinen Weltseele, (Maha Atma) vereiniget.

Auf die erste Production folgt nun eine zweite, von jener ersten großen Erscheinung (Mahabhut) hervorgebracht. Diese zweite Erscheinung, genannt Pradschapat, oder das Verlangen nach Gestaltung der Welt, ist die Ichheit, Sammlung der gröbern, zusammengesetzten Urstoffe. Weil dieser Pradschapat die Elemente sich angeeignet, darum ist seine Gestalt das Jahr, so wie das ganze Universum. In ihm also ist der Weltkreis dargestellt, und Brahmanda, das große Weltei, vollendet. Dieses Weltei erschien, wie das einzigseyende Wesen sich offenbaren wollte, und berstete, nachdem es ein Jahr in seinem Bestande geblieben, in der Mitte in zwei Hälften auseinander, aus denen sodann Himmel und Erde geworden; jener aus der einen goldenen, diese aus der andern silbernen Hälfte.

Das Küchelchen, was in diesem Weltei sich erzeugte und hervorkam, war die Sonne, aus deren in die Welt sich ergießenden Wärme Steine und Pflanzen und Thiere mit allen Wünschen und Bestrebungen wurden. Mit der Sonne zugleich ist die Zeit, Kal, geworden, welche zwar von Ewigkeit bei Brahm war, aber doch nicht als begrenzte Zeit. Denn was früher als die Sonne existirte, war nicht in begrenzter Zeit, deren vollkommene Gestalt das aus den Himmelskörpern erkennbare Jahr ist. Was nun aber die Folge der zusammengesetzten Urstoffe selbst betrifft, wie sie aus Pradschapat der Sammlung dieser Elemente, hervorgegangen, so ist sie diese:

Zuerst der allumfassende Aether, (Bhut Akasch) in sich begreifend die vier andere Urstoffe, und größer, als einer, weil Himmel, Sterne und Sonne, Erde und alle Dinge, in ihm als in ihrem Orte, sich befinden. Aus dem Aether kam der Wind oder die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, daraus die Pflanzen und in ihnen die Nahrung, aus der Nahrung der Mensch und die Thiere. Und weil die Thiere aus dem Vorzüglichsten der Nahrung geworden, darum ist auch die Seele die vornehmste Form. — Durch die Vereinigung und Vermischung der drei Elemente: Feuer, Wasser und Erde bestehen alle sichtbaren Dinge und Körpergebilde; es besteht in dieser Mischung der drei Urstoffe das Wesenhafte der Erscheinungen, welche mit Aufhebung dieser Verbindung verschwinden. Wie nun dergestalt die Welt mit allen in ihr befindlichen Dingen, wie insbesondre die Menschen und die übrigen lebendigen Geschöpfe; so sind aus Pradschapat hervorgegangen auch die Wächter und mächtigen Schutzgottheiten der Welt, welche der Schöpfer der Welt schaffen wollte, und außer diesen noch die vielen Vorgesetzten der Erscheinungen, unter denen Indra, zunächst nach Pradschapat selbst, den obersten Rang einnimmt.

Mit dieser, in den Veda's selbst vorgetragenen

Lehre von dem Urſprunge der Welt der Dinge durch Emanation aus dem unerzeugten Einen Urweſen ſtimmt im Weſentlichen auch die Kosmogonie überein, wie ſie in den Verordnungen des Geſetzgebers Menu dargeſtellt wird, von welcher uns W. Jones eine proſaiſche, und Friedr. Schlegel eine metriſche Ueberſetzung gegeben. Der Gang der Gedanken, wie der letztere Ueberſetzer ihn bezeichnet, iſt hier folgender:

Im Anfange war alles Finſterniß; der Unbegreifliche, Selbſtſtändige erſchuf alles, aus ſeinem eigenen Weſen es hervorziehend. Nun folgt das bekannte Bild vom WeltEi; ſodann eine Dreiheit ganz geiſtiger Grundkräfte; aus dem unbegreiflichen Grunde des ſelbſtſtändigen Weſens ging zuerſt der Geiſt hervor, aus dieſem die Ichheit: Atmo, Mono, Ohnkaro. Alsdann folgen ſieben Naturkräfte; die große Weltſeele, die fünf Sinnlichkeiten oder Elemente und die Ausflüße — Matra — des urſprünglichen Selbſt, das Atmo. Zuletzt kommt die ganze Mannichfaltigkeit einzelner Weſen und entgegengeſetzter Naturen, alle einem unabwendbaren Schickſale nach unerforſchlicher Vorherbeſtimmung unterworfen.

In Friedr. Majer's mehr erwähnter Darſtellung der Religion der Indier als Brahmaismus, finden wir die, in Menu's Geſetzbuche enthaltenen, die Kosmogonie betreffenden Stellen, nach W. Jones Ueberſetzung in folgender Beſchreibung ausgehoben.

Als das ewige und unbegreifliche Weſen, welches ſelbſt die Seele aller Weſen iſt, dieſe verſchiedenen Weſen aus ſeiner eigenen göttlichen Subſtanz hervorbringen wollte, ſchuf es mit einem Gedanken zuerſt die Gewäſſer, und in ihnen einen fruchtbaren Lichtſaamen. Dieſer Saamen war ein Ei, glänzend wie Gold, flatternd wie der Sonne Licht in tauſend Seelen, und in dem Ei lebte und wurde geboren das Weſen ſelbſt in der Geſtalt des Brahma, des großen Urvaters aller Geiſter. Nachdem er in dieſem Ei ein ganzes Jahr lang unthätig geſeſſen hatte, ließ er daſſelbe durch ſeine

Gedanken auseinander gehen. Darnach bildete er aus den beiden Hälften deſſelben den Himmel und die Erde; zwiſchen beiden aber den Akaſch, oder Aether, die acht Gegenden und den bleibenden Waſſerbehälter. Er ſchuf das große Princip der Seele, oder die erſte Ausdehnung der göttlichen Vorſtellung. Hierauf das Bewußtſeyn, den innern Ermahner und Regierer, dann die Seele und alle Lebensgeſtalten, begabt mit den drei Eigenſchaften, Satera, Radſcha und Tama, und den fünf Sinnen. Dadurch daß auch die kleinſten Theilchen der ſechs unermeßlich wirkſamen Principe des Bewußtſeyns und der fünf Sinne mit Ausflüſſen (Matras) des höchſten Geiſtes, oder urſprünglichen Selbſts durchdrungen wurden, entſtanden aus dieſen ſieben die großen, mit beſondern Kräften begabten, Urſtoffe, und die Seele mit unendlich feinen Wirkungen, die unabänderliche Urſache aller Erſcheinungen.

Bei Vergleichung dieſer Kosmogonie mit der in den Vedas vorgetragenen, kann es uns wohl nicht entgehen, daß beide in ihren Darſtellungen der genetiſchen Geſchichte des Univerſums im Weſentlichen zuſammentreffen, obſchon ſie in Angabe der Stufenfolge der Emanationen, da der Dichtung hier ein freier Spielraum geöffnet war, von einander abweichen. So iſt insbeſondre die Identität zwiſchen dem Haranguerbehah und Pradſchapat der Vedas, und den, in Menu's Geſetzbuche als Geiſt und als Ichheit (Princip der Individualität nach Schlegels Deutung) bezeichneten erſten Emanationen, nicht zu verkennen.

Eine ähnliche Uebereinſtimmung im Weſentlichen treffen wir in beiden älteſten Religionsurkunden auch in Anſehung der Lehre von der Seelenwanderung an, welche mit dem Syſtem der Emanation, und der in derſelben herrſchenden Anſicht von einer Abſtufung der, in ſo mannigfacher Geſtalt eingehüllten, lebendigen Weſen, ihrer allmähligen Annäherung oder Entfernung von dem gemeinſchaftlichen Urquell, in genauer Verbindung ſteht. Dieſe Seelenwanderung hat im Syſtem

der indischen Emanation keine blos physische, sondern eine moralische Bedeutung und Tendenz. Denn die guten oder bösen Handlungen der Menschen in dieser Welt, welche durch immer tieferes Herabsinken zur irdischen Unvollkommenheit ihrem Untergange unaufhörlich sich nähert, bestimmen auch die verschiedenen Wege, auf welchen die Seelen, wenn sie den Körper im Augenblicke des Todes verlassen, dahin kommen, wohin ihre Thaten und Werke sie führen. Die, welche sich der Wiedervereinigung mit dem Urquell der Vollkommenheit, dem sie ihren Ursprung verdanken, zum einzigen Zweck ihrer Bestrebungen gemacht, kehren auf dem Wege der Devas (Gottheiten) zur Welt des Brahma zurück.

Nach der in den Verordnungen des Menu vorgetragenen Lehre von den Seelenwanderungen, genießen auch die Seelen solcher Menschen, welche größtentheils tugendhaft, und nur selten lasterhaft waren, in einem, aus reinen Elementartheilen zusammengesetzten Körper, Wonne in den himmlischen Wohnungen. Die Seelen derjenigen aber, welche größtentheils lasterhaft waren, kommen wieder in einen andern menschlichen oder thierischen, oder auch Pflanzenkörper, in welchem sie der Schmerzen und Qualen empfänglich sind, welche das Urtheil des Todtenrichters ihnen zuerkannt hat. Erst wenn die Seele diese Qualen, als Strafen für ihre bösen Handlungen, überstanden hat, und meistens von ihren Flecken gereinigt ist, gelangt sie wieder zu den fünf Urstoffen in der Reihe ihrer Bestimmung. Also auch den Seelen der Sünder und Lasterhaften ist der Weg zur Rückkehr nicht ganz und auf immer verschlossen. Denn es wird ihnen die tröstende Aussicht eröffnet, daß sie nach den qualvollen, in den Schreckenswohnungen der Hölle eine längere oder kürzere Reihe von Jahren hindurch, im Verhältniß zur Anzahl und Größe ihrer Vergehungen, dafür erduldeten Strafen, wieder in irdische Körper versetzt werden sollen, um in denselben auch noch von allen Ueberresten ihrer Vergehungen gereiniget zu werden. Den, so von Grund aus gereinigten und

durch Büßungen geläuterten Seelen kann nun aber kein Hinderniß mehr zur Rückkehr in die Gottheit entgegen stehen. Freilich ist überhaupt diese Rückkehr der einzelnen Wesen in die Gottheit — wie Friedr. Schlegel über die Bedeutung des Begriffs der indischen Metempsychose ganz richtig urtheilt — nur möglich, aber nicht nothwendig, weil nach der Vorstellungsart derselben das beharrliche Böse ewig vom Guten getrennt und verworfen bleibt. Daß hiernach das System der Emanation, als Lehre der möglichen Rückkehr betrachtet, am vortheilhaftesten und schönsten sich darstelle, würden wir ohne Bedenken und ohne Einschränkung mit Fr. Schlegel anerkennen, wofern nur nicht durch die streng-fatalistische, dieses ganze System beherschende Ansicht jene schöne Seite nur allzusehr wieder entstellt und verdunkelt, und der anscheinende moralische Werth der Lehre durch eine nichtmoralische Deutung und Bestimmung jenes anerkannten Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht wieder herabgesetzt würde. Dem Urtheil können wir jedoch ohne Widerrede beistimmen, daß ein System, welches die mögliche Rückkehr der Wesen in die Gottheit lehrt, womit ipso facto zugleich eine Trennung des Endlichen vom Unendlichen vorausgesetzt wird; — ein System, welches überdies auch noch den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, auf irgend eine, sey es auch nicht genugthuende Weise, anerkennt, und keineswegs jeden Anschein davon für eine leere Täuschung erklärt, mit dem eigentlichen strengen Pantheismus, als einem System auch der praktischen, wie der theoretischen absoluten Indifferenz, nicht dürfe verwechselt werden. Mit einem solchem Pantheismus will auch Friedr. Majer das älteste Religionssystem der Indier keineswegs verwechseln, indem er ja den indischen Pantheismus, welcher die Grundlage jenes Systems ist, durchaus unterschieden wissen will von dem einseitigen und abgezogenen späterer Weltweisen, in welchem kein Gegensatz von Materie und Geist Statt findet, und welchem mit Recht der Vorwurf gemacht werde,

daß der Unterschied zwische Gut und Böse in ihm aufgehoben sey. Er erkennt, wie schon erwähnt, mit Friedr. Schlegel, Carl Ritter und andern indischen Alterthumsforschern, in dem ältesten indischen Pantheismus die Form eines Systems der Emanation, deren Idee gemäß alle Kosmogonien gedichtet sind, und woraus die Idee von der Metempsychose und der Rückkehr der Weltwesen in die Gottheit sich entwickelt. Diesen, auf die Idee der Emanation gegründeten und zur Form eines Systems derselben ausgebildeten ältesten indischen Pantheismus, bezeichnet derselbe indische Altherthumsforscher nun noch genauer: „als einen sich wechselseitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, in welchem eben so, wie unter sich selbst, Emanation, Dualismus, die Lehre von der Seelenwanderung, und Naturdienst, im weitesten Sinne des Worts, also fest verschlungen seyen, daß eines von dem andern gar nicht getrennt werden dürfe, wenn von einer richtigen Vorstellung und Würdigung desselben die Rede seyn solle.“ Zur richtigen Vorstellung und Würdigung dieses ältesten indischen Pantheismus, den der Vf. der Darstellung des Brahmaismus für einen ächten, sehr vollkommenen und vollendeten Pantheismus erklärt, wird es aber wohl hauptsächlich auf eine nähere Bestimmung des Sinnes ankommen, in welchem in diesem Pantheismus der Idealismus und Realismus, der Dualismus und Naturalismus zu einem unzertrennlichen Ganzen vereiniget seyen.

Wir haben bereits (I. Bd. 2ter Abschn.) in unserm Versuche einer wissenschaftlichen Begriffsbestimmung der Lehre des ἓν καὶ πᾶν und deren verschiedenen Grundformen und Ausbildungsweisen, der uralten indischen Emanationslehre, als eines idealistischen Pantheismus gedacht, und als der Stammutter aller spätern, idealistischen pantheistischen Systeme im Kabbalismus, Gnosticismus und Neuplatonismus. Von dieser idealistischen Seite hat sich uns nun allerdings die dargestellte Lehre gezeigt, so fern in derselben das Urwesen

und Urseyn als eine ursprünglich selbstthätige, denkende Natur, eine absolute Intelligenz, gesetzt und anerkannt wird, aus deren Substanz auch die materiellen Kräfte und Daseynsformen ausgeschlossen sind. Es wird sonach in diesem intellectuellen Pantheismus der indischen Emanationslehre die Materie aus dem Geiste, als dem primum existens, nicht aber der Geist aus der Materie erzeugt und entwickelt. Aus dem unbegreiflichen Grunde des selbstständigen Wesens, als dem Urgeiste, läßt dieser geistige Pantheismus auch die materiellen Naturkräfte und Elemente, die groben sowohl als die feinen, die Matra hier genannt, hervorgehen. Bei dieser Ableitung materieller Kräfte, aus geistigen Wesen, welche, wie auch Friedr. Schlegel bemerkt, um so mehr Statt findet, je höher wir in der Geschichte orientalischer Denkart hinaufsteigen, folgt das indische Emanationssystem dem Gesetze der Descendenz, wonach die stetige Stufenfolge der Emanationen in abwärts steigender Ordnung vom Vollkommenern und Feineren zu immer Unvollkommenerm und Gröberm, von rein geistigen Kräften und Daseynsformen zu den feinern, einfachen materiellen Urstoffen, und von diesen sodann erst zu den gröbern und zusammengesetzten, bestimmt ist. — Im Sinne und Geiste derselben Gesetzes der Descendenz ist auch insbesondre die Mythe gedichtet vom Ursprunge des Menschengeschlechts bis zur Erzeugung der unvollkommensten Thiergattungen herab, durch abwärtsgehende Verwandlungen des ersten Menschenpaares in immer niedrigere thierische Körperformen (nach einer Stelle aus dem Jadschur-Veda, wo diese Mythe vorkommt). — Der geistige, idealistische Pantheismus der indischen Emanationslehre ist aber, von einer andern Seite betrachtet, doch auch zugleich ein physischer Pantheismus, sofern nämlich in allen Hervorbringungen und Hervorgehungen des Wesens der Wesen, Geist und Materie als vereiniget sich bemerken lassen, und auch die Elemente oder materiellen Urstoffe (Matra) als Ausflüsse und reelle Educte der eigenen Substanz

des Weltgeistes vorgestellt werden, eben so wohl wie die rein geistigen Naturkräfte und geistigen Naturen. Hieran erkennt man demnach allerdings einen sich wechselseitig durchdringenden und belebenden Idealismus und Realismus, wie Friedr. Majer den eigenthümlichen Charakter des Brahmaismus bezeichnet, den er darum auch zugleich den erhabensten Naturalismus nennt. Das Erhabene in dem Charakter dieses Naturalismus ist ohne Zweifel darin zu setzen, daß derselbe, als eine monotheistische Naturreligion, auf der Grundlage des Glaubens an eine einige Gottheit ruht, und die Natur in ihren großen Gegenständen nur als eine Offenbarung des Einen, über die Natur erhabenen Urwesens und Weltgeistes, seiner göttlichen Eigenschaften und Kräfte, betrachtet und verehrt. Wie nun hiernach der intellectuelle und physische Pantheismus der Brahma-Religion, als Naturalismus, kein System einer, die Realität der Natur verläugnenden und aufhebenden Hyperphysik ist, so ist er auch, als eine auf das monotheistische Princip gegründete Naturreligion, eben so wenig für ein System der Naturvergötterung im Sinne der polytheistischen Volksreligionen des Shivaismus und Wischnuismus anzusehen. Dieser geistige und physische Pantheismus, als ein System des Ideal-Realismus oder Ideal-Materialismus, ist er aber auch ein moralischer? —

Dieser Werth und diese Dignität können wir ihm auch in der ältesten Gestalt, die er als ein System der Emanation angenommen, nicht zugestehen; und darum auch nicht in das Lob einstimmen, welches der mehr gedachte Verfasser der Darstellung des Brahmaismus demselben ertheilt, wenn er davon rühmt; „daß diese Religionslehre auch ein moralischer Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit sey; da in ihm, so wie Philosophie und Religion, auch Religion und Moral ganz ein und dasselbe seyen. Denn durch das Sittengesetz sey, nach dieser ursprünglichen indischen Religionslehre und Denkart, der Mensch mit der Gott-

heit verwandt, und nur vermöge dieses Gesetzes könne er behaupten, daß die Gottheit in ihm wohne, da ja sein Sittengesetz die Gottheit selbst sey. Durch die, in den Vorstellungen und Ansichten des Brahmaismus überall eingeflochtenen und mit ihnen in einer unzertrennlichen Verbindung stehenden Grundsätze der reinsten und erhabensten Moral werde man, wie derselbe noch hinzusetzt, nicht nur die Wahrheit dieser Behauptung vollkommen gerechtfertiget finden, sondern auch sogar zugestehen müßen, daß es keiner andern Religion gelungen sey, dem Geist des Menschen eine eben so schöne, geschweige denn eine schönere Laufbahn für sein moralisches Daseyn und Wirken zu eröffnen."

Aber welche Laufbahn ist es denn wohl, welche in dieser Religionslehre dem menschlichen Geiste für sein moralisches Daseyn und Wirken eröffnet wird? Das Gesetzbuch des Menu giebt uns darüber die klarsten und bestimmtesten Aufschlüsse und Belehrungen. — In der Kosmogonie dieses wichtigen, auf die Veda's gegründeten Werkes des ältesten indischen Religionssystems, wird das Gesetz der Descendenz in der Stufenfolge der Emanationen als ein Gesetz steter Verschlimmerung und steten Verderbens ausgesprochen. Es entwickelt sich hier aus dem so gedeuteten Gesetze die ganze trübe und furchtbare, durch das ganze System herrschende Welt- und Lebensansicht, wonach, wie Fr. Schlegel diese Ansicht beschreibt, alles Daseyn für unselig, und die Welt selbst für im innersten verderbt und böse gehalten wird, weil es doch alles nichts ist, als ein trauriges Herabsinken von der vollkommenen Seeligkeit des göttlichen Wesens. Und wie in den Emanationen selbst, so herrscht dasselbe Gesetz steter Verschlimmerung auch in der Abstufung der vier auf einander folgenden Zeitalter, deren das folgende in einem bestimmten Verhältnisse immer unvollkommener und unseliger war, als das vorhergehende, bis auf das gegenwärtige vierte Zeitalter vollendeten Elends.

Diese trübe und furchtbare Weltansicht wird mit

besondrem Nachdrucke in den Worten geschildert, mit welchen Menu seine Kosmogonie beschließt:

Von vielgestaltigem Dunkel umkleidet, ihrer Thaten Lohn,
Endes bewußt, sind diese all', mit Freud' und Leidgefühl begabt.
Diesem Ziel nach nun wandeln sie, aus Gott kommend, bis zur Pflanz' herab.
In des Seyns schrecklicher Welt hier, die stets hin zum Verderben sinkt.

In diesen Worten ist, wie Fr. Schlegel treffend bemerkt, gleichsam die Seele des ganzen Systems, und das herrschende Grundgefühl desselben ausgesprochen, das Gefühl nämlich einer unendlichen Betrübniß, entspringend aus dem niederschlagenden Bewußtseyn sittlicher Verderbniß, und der Entfernung von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seeligkeit. Aber es ist in diesen Worten, verglichen mit dem, was Menu unmittelbar zuvor über das, allen Geschöpfen, und insbesondre den lebendigen und vernünftigen Weltwesen, zugefallene, vom Anfang an vom Schöpfer ihnen allen vorherbestimmte Loos gesagt, der strenge Fatalismus ausgesprochen, welcher das System der alten indischen Emanationslehre, wie jedes andre System dieser Art beherrscht.

Als Belege zum Erweis dieser Behauptung dürfen wir aus den zunächst vorhergehenden Stellen nur diejenigen Aeußerungen und Aussprüche ausheben, welche sich auf die klarste und entschiedenste Weise für die fatalistische Lehre von einem unabwendbaren Schicksale erklären, dem alle einzelne Weltwesen und entgegengesetzte Naturen nach unerforschlicher Vorherbestimmung unterworfen sind. Unter den mannigfaltigen erschaffenen Wesen gedenkt Menu (nach Schlegel's metrischer Uebersetzung) auch der Tugend übenden Gottheiten und der gerechten Geister, die der Schöpfer hervorgebracht:

Auch Andacht, (heißt es weiter) Sprache und Lust schuf er, Liebe, des Zornes Wuth demnächst;

Zum Daseyn diese Geschlechter schaffen wollend, und diese Welt,
Um zu sondern die Thaten dann, hat er Unrecht von Recht getrennt;
Unterwarf all' die Geschlechter auch den Zweiheiten, wie Freud' und Leid.
Welcher Thätigkeit jeden nun hat der Schöpfer zuerst vereint,
Dieser trachtet von selbst er nach, immer wie oft er erschaffen wird,
Heil und Unheil, Härt' und Milde, Recht oder Unrecht, Wahr und Falsch; —
Was jedem er bestimmet schaffend, das wird jedem von selbst zu Theil.
Gleich so wie stets des Jahres Zeiten,
Wandelnd im festbestimmten Maaß
Selbst durchwandeln immer ihr Ziel,
so auch die Thaten irdscher Kraft.

Diese ganze Stelle bedarf wohl keines Commentars die streng fatalistische Ansicht, die hier aufgestellt ist, tritt so klar und bestimmt hervor, und zeugt von dem entschiedenen Fatalismus, zu welchem das indische System der Emanation hinführt, welches daher, nach Fr. Schlegels Urtheile selbst, auch in der ältesten Gestalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus sich durchaus nicht frei sprechen läßt.

Es möge daher auch dieses System der Emanation vor dem eigentlichen Pantheismus, als einer absoluten All-Einheits und Indifferenzlehre, den Vorzug darum besonders behaupten, daß es keineswegs wie dieser den innern und ewigen Unterschied zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht, aufhebt; — wir werden ihm darum doch nicht den Werth, ein moralischer Pantheismus, und noch dazu in hoher Vollkommenheit zu seyn, zugestehen können. Dieser so genannte moralische Pantheismus hat doch eigentlich keine moralische Seite. Denn eine auf das Princip des Fatalismus gegründete Moral und Religion ist im Grunde der Wahrheit keine moralische in der ächt-sittlichen, auf den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit gegründeten Bedeutung des Worts Ein Gott, der zwar für die Welt der lebendigen und

vernünftigen Wesen, die er aus seiner eigenen Substanz hat hervorgehen lassen, das Unrechte vom Rechten, das Gute vom Bösen getrennt, um die Thaten der handelnden Weltwesen selbst nach diesem festgesetzten ewigen Unterschiede zu sondern, der aber doch dabei zugleich für jedes einzelne dieser Wesen, das Unrecht- oder Rechtthun auf eine nothwendige Weise und schon von Anbeginn ihres handelnden Lebens bis zum Ziele desselben, vorherbestimmt: ein solcher Gott ist nach Ideen der praktischen Vernunft doch kein moralischer. Und eben so wenig kennen die einzelnen vernünftigen Weltwesen selbst, denen von der absoluten und blinden Willkühr ihres Schöpfers ihr Thun und Lassen für ihr ganzes thätiges Leben mit unbedingter Nothwendigkeit vorherbestimmt worden, als moralische Wesen angesehen werden. Es sind willenlose Maschinen in den Händen ihres, sein zweckloses Spiel mit ihnen treibenden Schöpfers; und die von ihm ihnen eröffnete und angewiesene Laufbahn, ist keine Laufbahn für ihr selbsteigenes freigewähltes moralisches Wirken; sie durchwandern sie, diese Laufbahn, gerade eben so, wie die Jahreszeiten stets ihre Kreisbahn durchlaufen müssen. Und wo ist also nun in diesem, zu einer streng fatalistischen Welt- und Lebensansicht hinführenden Emanationssysteme das wahrhaft moralische und moralisch-religiöse Element; — wo das Sittengesetz, welches das Band der Verwandtschaft zwischen Gott und dem Menschen knüpfen soll? Es giebt in diesem System kein Sittengesetz in der eigentlichen Bedeutung. Das moralische Gesetz des Sollens gilt hier nur als ein Naturgesetz des Seyns und des Müssens, dem das göttliche, wie das menschliche Handeln unterworfen ist. Denn jede Gattung der Weltwesen, und jedes einzelne derselben, trachtet ja von selbst der Thätigkeit nach, welcher der Schöpfer zuerst mit ihnen vereint hat, und das immer, wie oft sie erschaffen werden. — Zwar wird nach der indischen Lehre alles Leiden, was nicht blos dem Menschen, sondern auch jedem fühlenden Wesen in diesem Leben hier

widerfährt, als Strafe für die, in einem vorigen Leben begangenen, Verbrechen angesehen. Aber das kann hiernach doch keine Strafe für selbstverschuldete Verbrechen in einem früheren Leben seyn, da jedem das, was der Schöpfer ihm zugedacht, also auch das Recht- oder Unrechtthun, immer wie oft er wieder zum Daseyn gelangte, mithin auch schon in jedem vorangegangenen Leben, von selbst, ohne sein eigenes Wissen und Wollen, zu Theil geworden ist. In diesem System ist das Sittengesetz weder ein Gesetz des göttlichen noch des menschlichen Handelns. Nach der indischen Emanationslehre giebt es daher auch eigentlich gar keine moralische, sondern nur eine physische Weltordnung; und überall keinen Zweck der Schöpfung. — An die Stelle eines durch das Sittengesetz bestimmten moralischen Endzweckes der Schöpfung tritt in diesem System der Begriff von der Zwecklosigkeit der Welt, und einer blos spielenden Thätigkeit Gottes. Dieser Begriff hängt, nach Fr. Schlegel's Bemerkungen, wesentlich zusammen mit der Lehre von dem steten Kreislaufe der Dinge, und dem ewigen Wechsel zwischen Schlaf und Wachen des unendlichen Wesens, welches in seiner Thätigkeit des Schaffens wie des Wiedervertilgens des Geschaffenen, dem Naturgesetze jenes steten Kreislaufes und ewigen Wechsels unterworfen ist. Diese Ansicht eines ewigen Kreislaufes der Dinge, als einer nothwendigen Folge der stets wechselnden Contraction und Ausdehnung der höchsten Grundkraft, vorgestellt unter dem Bilde eines ewigen Wechsels zwischen Schlaf und Wachen des höchsten Weltschöpfers, wird in folgenden Stellen der Kosmogonie des Menu beschrieben, welche wir hier nach Fr. Schlegel's metrischer Uebersetzung, zur Bestätigung des Gesagten, noch hersetzen wollen.

Als geschaffen dieß All' hatte,
Der sich undenkbar entwickelt stets,
Sank zurück in sich selbst wieder,
Zeit mit Zeit nun vertauschend er.
Während der Gott nun wachend ist,

Da regt strebend sich hier die Welt,
Doch wenn ruhigen Sinns er schläft,
Sodann schwindend vergeht es all."
Weil der, so alles Seyns Leben,
Wohl süß schlummert, der Kraft beraubt.

So mit Wachen und Schlaf wechselnd,
Dieß All, was sich bewegt, was nicht,
Bringt zum Leben er stets hervor,
Vertilgt es, selbst unwandelbar.

Zahllose Weltentwickelungen giebts,
Schöpfungen, Zerstörungen;
Spielend gleichsam wirket er dieß,
Der höchste Schöpfer für und für.

Nach diesen aufgestellten Welt- und Lebensansichten, wie wir sie in Menu's Kosmogonie antreffen, ist es nun wohl keinem Zweifel unterworfen, daß sich das indische System der Emanation auch in der ältesten Gestalt, die wir bis jetzt kennen, von dem Vorwurfe des Fatalismus ganz und gar nicht freysprechen lasse. Denn dieselben fatalistischen Ansichten und Vorstellungsarten begegnen uns auch überall in den Vedas selbst, wo gleichfalls das ganze System der Emanationen auf fatalistischen Grundbegriffen von Vorherbestimmung und Schicksal beruht. Man vermißt auch da alle wahrhaft sittliche und sittlichreligiöse Bedeutung und Tendenz in Bestimmung der höchsten Begriffe von dem Urwesen und Urgeiste, von seinem Verhältniß zur Welt, als Schöpfer und Ordner und Regierer des All', und von einem, die Vernunft befriedigenden Endzwecke der Schöpfung. Das höchste Wesen selber wird vielmehr dem Schicksale unterworfen in seinen, dem Gesetze der Nothwendigkeit folgenden stufenweisen Entwickelungsformen. Denn es wird da unter andern von ihm gesagt: Atma, obgleich frei vom Scheine, wird doch, wenn er mit Maja und Prakrat (der Trimurti seiner Qualitäten) sich mischt, überwunden, und ist nun in die Fessel des Ichs gefallen, indem er, der Maja wegen in vielen Gestalten erscheinend, dem Schicksale des Wer-

dens, der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit in diesen stets wechselnden und täuschenden Formen, als den sinnlichen Offenbarungen seines, an sich unwandelbaren und unvergänglichen Wesens, sich unterworfen hat. Dieses Unbeständige in dem unaufhörlichen Wechsel und Wandel der Gestalten wird in den Upanischaden durch das Bild eines Baumes vorgestellt, mit welchem die Welt, als die Form von Brahm, verglichen wird. Die ganze Welt, heißt es an einer Stelle, ist Gestalt von Brahm, sie gleicht einem Baume unbestehend genannt, seine Wurzel aufwärts in Brahm, die drei Qualitäten (der Schöpfungs- Erhaltungs- und Zerstörungskraft) drei Stämme, die fünf Elemente Zweige, seine Blätter in beständiger Bewegung, und das Licht des gebundenen Brahm die Sonne. In der so entschiedenen fatalistischen Bedeutung und Tendenz des ältesten indischen Religionssystems der Emanation ist nun auch vornehmlich der Punct des Ueberganges und der Ausartung der ältesten religiösen Denkart und Lehre zu denjenigen Formen zu suchen, welche in den Volksreligionen des alten Orients, namentlich in den beiden indischen Volksreligionen des Shivaismus und des Wischnuismus, die Lehre des Pantheismus unter dem Charakter eines Systems des absoluten Polytheismus, und der eigentlichen Naturvergötterung angenommen.

## II.

### Der orientalische Pantheismus der alten indischen Volksreligion des Shivaismus und des Wischnuismus.

Der polytheistische Saame welchen nach Colebrook's Urtheil die alte indische, aus den Vedas zu schöpfende Theologie in ihrer Bilder- und symbolische Sprache, und ihrem Mythos von der Schöpfung enthält, ist reichlich aufgegangen in der alten wie in der neuern Volksreligion Indiens, dem Shivaismus und

dem Wischnuismus, nach deren obersten Gottheiten die beiden Hauptsecten der Indischen Volksreligion sich unterscheiden, als Verehrer des Shiva oder des Wischnu.

Wie das Eine unerzeugte und an sich rein intelligible göttliche Wesen, Brahm oder Parabrahma oder Atma genannt, aus welchem, als der ewigen Urquelle desselben, alles Daseyn geflossen, wodurch dasselbe in der Form des Universums sich objectivirt und auf eine sinnliche Weise manifestirt, der Gegenstand der ältesten esoterischen Priesterreligion und Religionsphilosophie ist: so sind Brahma, Shiva und Wischnu, als die drei obersten Devas mit ihren Devanis die Gegenstände der indischen Mythologie, zu welcher die Volksreligion, als eine Dichterreligion, sich gestaltet und ausgebildet. Und wie die Veda's nebst dem Gesetzbuche Menu's die Quellen der alten indischen Theologie sind: so die Puranas und die großen epischen Dichterwerke die Hauptquelle der indischen Mythologie. Von den großen innern Reichthum der Mythen, aus deren buntem und üppigem Gewebe der Inhalt der indischen Volksreligionen im Shivaismus und Wischnuismus besteht, haben wir hier für unsern Zweck nur dasjenige herauszuheben, wodurch beide einerseits als polytheistische Religionen, von der alten, auf Monotheismus gegründeten Religionslehre der Vedas, und andrerseits zugleich von einander selbst sich unterscheiden.

Der gemeinsame Charakter der gedachten Volksreligionen und ihre darauf sich gründende Verschiedenheit von jener alten Religionslehre der Vedas, besteht dem Wesentlichen nach darin, daß in diesen mythologischen Religionssystemen der Pantheismus unter der Form eines solchen Systems der Naturvergötterung erscheint, in welchem die Gegenstände der Natur- und der Geisterwelt, nicht als bloße sinnliche Offenbarungen des Einen und ewigen, selbstständigen Wesens, und als bloße Personificationen der verschiedenen Kräfte, Attribute und Verhältniße desselben zum Universum, als seiner Form und Emanation, sondern als gött-

liche Persönlichkeiten selber vorgestellt und verehrt werden.

Aus der Dreiheit von bloßen Grundkräften des absolut Einen selbstständigen Wesens macht die Volksreligion eine Trimurti von göttlichen Persönlichkeiten, die in der Reihe der Gottheiten dieser Religion als die drei großen Devas oben an stehen, und denen, als männlichen Gottheiten, drei weibliche oberste Gottheiten als die drei höchsten Devanis zugesellt werden. Unter diesen drei höchsten Gottheiten sind indessen nur Shiva und Wischnu Gegenstände der Volksreligion und des äußern Cultus derselben geworden, da, wie Heeren treffend bemerkt, Brahma, weil man keine Incarnation von ihm hat, auch eben darum für die Poesie wenig brauchbar war. — Welche zahllose Reihe von männlichen und weiblichen Göttern, die alle von den jetzigen Indiern als solche anerkannt und verehrt werden, sich nun noch an jene drei obersten Gottheiten anschließt, darüber können wir uns aus denjenigen neuern Werken belehren, die eine ausführlichere und genauere Darstellung des Systems der indischen Mythologie enthalten.

Das also haben beide Volksreligionen des Wischnuismus und des Shivaismus mit einander gemein, daß beide, im Gegensatze mit jener ursprünglichen reinern, auf der Grundlage des Monotheismus beruhenden Religionslehre, in ein System der absoluten Vielgötterei, ja, der Allgötterei ausgehen. Aber dieses ihres gemeinschaftlichen polytheistischen Charakters ohngeachtet, unterscheiden sich doch auch beide wiederum darin von einander, daß in dem einen offenbar die materialistische, in dem andern dagegen die ihr entgegengesetzte idealistische Tendenz die vorherrschende ist.

Wie nämlich der dem Shivaismus eigene Charakter uns vorgestellt wird: so erscheint er offenbar als ein Pantheismus von der materialistischen Art durch seine Vergötterung und Verehrung der zerstören-

den und wieder erzeugenden Naturkraft, welche die alte Lehre von der dreifachen Grundkraft mit in ihren Begriff von dem höchsten Wesen aufgenommen, und nebst der erschaffenden und erhaltenden in Eins verknüpft hatte, und die nun hier unter dem persönlichen Charakter der höchsten zerstörenden Gottheit auf den Thron der Weltherrschaft gesetzt wurde. Dieser materialistische Pantheismus der ältern Volksreligion, welcher als eine Religion des grobsinnlichen Cultus der wilden Naturkraft, jede Art von Aberglauben, insbesondre den astrologischen, verbunden mit allen Künsten der Verschwörung, zu seinem Gefolge hatte, erkannte und verehrte an der Stelle des, über die Natur erhabenen, selbstständigen göttlichen Wesens, in der Person des Shiva die bloße Naturkraft als das Göttliche. Und der Dienst dieses Shiva, welcher den Lingam, dieses Bild des Todes und des Lebens, bringt, und der furchtbaren Kali, an deren Altären blutige Opfer fallen, bietet uns, wie Fr. Schlegel und Andere, diesen irreligiösen Dienst schildern, zu welchem der Mensch von der Verehrung des wahren Gottes herabgesunken, Bilder des Todes und der Wollust, blutige Menschenopfer und bachantische Zügellosigkeit in einem grausen Gemisch dar, indem jene wilde Naturkraft bald als allvernichtende Zerstörung, bald als Zeugungskraft der Natur, als eines unendlichen Thieres, aufgefaßt wurde.

Diesen grobsinnlichen Cultus einer durchaus materialistischen Religion, dessen so weit sich verbreitende Herrschaft den verderblichsten Einfluß auf das sittliche und religiöse Leben äußern mußte, zu läutern, zu verfeinern und zu vergeistigen, tritt der Wischnuismus dem Shivaismus, als ein Reactionssystem des Idealismus entgegen. — Nach Fr. Majer's Ansicht ist es nicht unwahrscheinlich „daß der Brahmaismus in einer ihm abgenöthigten geistigen Gegenwirkung gegen die materialistischen Ansichten des Shivaismus sich allmählig folgerecht in den Wischnuismus verwandelt haben könne.“ So viel geht aus der Vergleichung

des Charakters beider Volksreligionen, jener ältern und dieser neuern hervor, daß die letztere die im Brahmaismus enthaltenen Grundsätze und Grundansichten des Idealismus gegen die materialistischen Lehren der erstern hervorhob und geltend machte. Denn wie in der Person des Gottes Shiva nichts als die wilde, keinem moralischen Gesetze und Zwecke in ihren Zeugungen und Zerstörungen unterworfene Naturkraft, als das höchste und allein göttliche erkannt und verehrt wurde: so dagegen in der Person des Gottes Wischnu die, den Ausbrüchen dieser wilden Naturkraft, als der feindlichen, bösen Grundkraft, entgegenwirkende moralische Willenskraft, gerichtet auf Erhaltung und Beförderung des Guten. An dem Ursprunge und der Ausbildung dieser neuern, die ältere reformirenden Volksreligion des Wischnuismus zeigt sich unverkennbar der Einfluß, den die dualistische Lehre von den zwei Principien auf die Entstehung und Ausbildung derselben gehabt hat. Der Zweck aller Incarnation des Wischnu ist kein anderer, als in den Kampf zu treten mit den Mächten des bösen Princips; und überall, wo dieser wohlthätige Gott, in irgend eine seiner Incarnationen gekleidet, in einer menschlichen oder auch thierischer Gestalt sichtbar auf Erden erscheint, da geschieht es, um im siegenden Kampfe mit den Mächten der Finsterniß und des Bösen, der moralischen Willenskraft in Wiederherstellung und Erhaltung des Guten die Herrschaft wieder zu erringen und zu sichern. — Der Kampf mit dem Bösen beginnt mit der ersten Incernation Wischnu's als Krischna, welcher durch den Sieg des Guten über das Böse verherrlicht wird.

## III.

### Der orientalische Pantheismus in seiner eigensten Gestalt als absolute All-Eins- und Indifferenzlehre.

Wie überall, wo die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter den beiden Formen eines Systems der Emanation

und der Immanenz erscheint, der Unterschied zwischen beiden nicht zu verkennen ist, so sehen wir dieselbe Verschiedenheit auch insbesondre deutlich und bestimmt hervortreten in eben den beiden Formen, welche die nämliche Lehre des ἓν καὶ πᾶν in den Religionssystemen des Orients angenommen. Wir haben die Emanationslehre als die älteste Form erkannt, dagegen werden wir den eigentlichen Pantheismus, mit Fr. Schlegel, Carl Ritter und andern, wohl für die jüngste Form halten, und ihr daher erst hier ihre Stelle anweisen dürfen. Von dieser vierten und letzten Stufe in den Formen der Religionsentwickelungen des alten Orients, dem eigentlichen Pantheismus, urtheilt Carl Ritter (in seiner Vorhalle Europäischer Völkergeschichten) mit Recht, daß diese Lehre nie eine Volksdenkart seyn konnte, sondern nur das weit spätere, schon ausgeartete Werk menschlichen Wissens und Witzes sey, ein wissenschaftlicher Unglaube, der auf demselben Abwege des Materialisten stehe, der im Naturdienste befangen ist, welcher die Werke (Geschöpfe also) statt des Schöpfers verehrt, indeß dieser, der (eigentliche, strenge) Pantheist, noch tiefer, nicht des Schöpfers, sondern sein eigenes, des Menschen Machwerk, zum Götzen mache, den er verehrt. Wohl sinkt der eigentliche Pantheist noch tiefer von der Verehrung des wahren Gottes herab. Denn das, was er zum Götzen macht, den er statt des höchsten göttlichen Wesens über ihm, vergöttert und anbetet, ist sein eigenes Selbst, seine Ichheit, die er, den Gott über ihm verläugnend, für Gott hält; oder es ist wohl gar nur ein abstracter, negativer Begriff, der Begriff der leeren, das wahrhaft-reale Seyn und Leben Gottes über der Natur, ja selbst sein eigenes Seyn und Leben in Nichts auflösenden Indifferenz, den er an die Stelle des Göttlichen setzt. —

Diese gehaltlose Lehre des eigentlichen Pantheismus kann darum aber auch eben so wenig und noch weniger für ein System der reinen Vernunftreligion, als für ein System der Naturreligion gelten. — Der

Grundbegriff dieſer Lehre, daß Alles Eins ſey, in der abſtracten und negativen Bedeutung dieſer All-Einheit, als abſoluter Einerleyheit und Indifferenz, iſt mehr nicht als das Product des, von allem Poſitiven und Realen abſtrahirenden, Verſtandes, vor deſſen Abſtraction ſich Alles Leben und Seyn in das leere Nichts auflöſt.

Als eine ſolche Lehre der abſoluten Indifferenz wird uns vornehmlich die eſoteriſche Lehre der neuen Buddhiſten beſchrieben, deren Urheber, dem Fo der Chineſen, die Behauptung zugeſchrieben wird: das Erſte und Letzte ſey das Leere, oder das Nichts; und es beſtehe die eigenthümliche Eßenz dieſes Weſens der Weſen darin, daß es nichts wirke, nichts denke, nichts begehre, darſtellend eine reine Subſtanz ohne allen Wandel.

Als ein noch älteres und ganz reines Syſtem des Pantheismus wird uns von Fr. Schlegel dasjenige genannt, welches in der merkwürdigen Zahlenphiloſophie der Chineſen enthalten iſt, ſo wie dieſelbe in dem alten Y—king, dem Buche von der Einheit, vorgetragen wird. Nach dieſer Lehre löſet ſich allerdings alles in ein gehaltloſes Zahlenſpiel auf. Das große Eins, Tao (Vernunft) genannt, erzeugt das Eins, wie dieſes die Zwei, und dieſe die Drei erzeugte. — Dieſes große Eins, auch Toi—ki, der große Gipfel genannt, iſt nun dasjenige, von dem alles ausgeht, wo aber auch alles Unterſcheiden und Beſtimmen aufhört; dieſes All-Eine alſo zu denken als die abſolute Indifferenz, oder als das Weder—Noch. — Nach der Beſchreibung, die uns Friedrich Schlegel von dieſer alten, aus dem Y—king zu ſchöpfenden Zahlenphiloſophie der Chineſen gibt, wird das große Eins in zwei entgegengeſetzte Grundweſen zertheilt, aus deren mannichfachen Verbindungen und Zuſammenſetzungen alles beſteht, nach einem feſten Mechanismus und blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird.

Die beiden Grundweſen oder Grundkräfte, in welche das große Eins zertheilt wird, und aus deren einfachen und verdoppelten Combinationen das ganze Syſtem

dieſer Zahlenſymbolik fortſchreitend ſich bildet, beſtehen aus einem Poſitiven und einem Negativen. Das Poſitive, Yang genannt, wird bezeichnet in dieſem Syſtem als das Vollkommene, Männliche, Thätige, nach de Guignes als Licht und Bewegung: das Negative, Yn, als das Unvollkommene, Weibliche, Leidende, und im Gegenſatze mit Licht und Bewegung, als Finſterniß und Ruhe. Da dieſes Syſtem einer Zahlenſymbolik alles aus den mannichfachen, einfachen und verdoppelten Combinationen des Yang und Yn entſtehen und beſtehen läßt: ſo löſet ſich hier allerdings alles in ein bloßes, nach einem feſten Mechanismus und nach blinder Nothwendigkeit, die jenem Tao beigelegt wird, fortſchreitendes Combinationsſpiel mit Zahlen auf, wonach denn freilich, philoſophiſch ausgeſprochen, alle ſcheinbare Individualität nur zu einer Verſchiedenheit des Grades und der Zuſammenſetzung gemacht wird.

Dieſe alte orientaliſche All-Einslehre iſt demnach ein Pantheismus in dualiſtiſcher Form durch den Begriff einer Duplicität von Grundweſen und Grundkräften in dem abſoluten All-Einen. Dieſe dualiſtiſche Form weiſet unverkennbar auf ihren Urſprung aus dem Dualismus hin, durch eine ſpätere Umdeutung und Ausartung deſſelben. Denn ſobald die Lehre von den zwei Principien nicht mehr Religion, ſondern Syſtem war, konnte, nach Fr. Schlegels Bemerkung, der Gedanke, die beiden Grundkräfte, in ein Höheres zu vereinigen und aufzulöſen, kaum ausbleiben.

Aber auch die Vedanta-Lehre, als deren Urheber Vyaſa genannt wird, und die in dem, dieſem Sammler der Vedas zugeſchriebenen berühmten Lehrgedichte Bhagavat Gita, einer Hauptquelle der Indiſchen Religionsphiloſophie, herrſcht, zeigt ſich uns unter dem Charakter eines reinen, vollkommenen Pantheismus. Woher denn nun dieſer Pantheismus in derjenigen eigenthümlichen Geſtalt, welche die Vedantalehre ihm gegeben? — Gewiß deutet der Name der Lehre ſowohl

als der Name ihres Verfassers, der zugleich für den Sammler der Vedas und für den Lehrer des Jaiminis gehalten wird, so bestimmt darauf hin, daß die Quelle, woraus diese Lehre geflossen ist, keine andere sey, als die Vedas selbst. Wie wir demnach den Ursprung jenes alten Chinesischen Systems des Pantheismus in einer spätern Umdeutung und Ausartung der alten persischen Lehre von den zwei Principien finden konnten: so werden wir die Entstehung des Pantheismus der Vedantalehre gleichfalls nur in einer Umdeutung des alten ursprünglichen, durch die Vedas geheiligten, indischen Systems der Emanation zu suchen haben. Und wie leicht war eine solche Umdeutung; — wie leicht der Uebergang von der Emanationslehre zu einem reinen vollkommenen Pantheismus, als absoluter All-Eins- und Indifferenzlehre. Den Punct dieses Ueberganges fand die Speculation in den Aussprüchen und Aeußerungen über Gott und dessen Verhältniß zur Welt, die so leicht und ungezwungen auch im Sinne des eigentlichen Pantheismus sich deuten ließen, ja sogar die consequente Speculation zu der streng pantheistischen Lehre, das im Grunde Alles Eins, alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltwesen dagegen Nichts sey, unvermeidlich hinzuführen schienen.

Die Welt ist Form von Brahm, und Brahm Form der Welt. Das ist die Grundlehre der Vedas, das Verhältniß Gottes zur Welt betreffend. Aber diese Welt, als Form von Brahm, was ist sie, beim Licht der Wahrheit betrachtet, anders, als eine Welt bloßer Erscheinungen oder vielmehr nur des bloßen Scheins und der Täuschung! Denn was bloße Form von Brahm ist, das ist alles eitel und nichtig, unterworfen einem unaufhörlichen Wechsel des Entstehens und Vergehens. Und der Grund von der Scheinexistenz dieser vergänglichen Welt mannigfaltiger Formen liegt in der Maja, um derentwillen das All-Eine ewige und unwandelbare Wesen in vielen Formen erscheint, in die es herausgegangen ist. Dieser Weltan-

ſicht zufolge, löſet ſich demnach alles in Nichts auf und die ganze Lehre von der Schöpfung, von den zahlloſen Weltentwickelungen und Zerſtörungen und dem ewigen Kreislaufe der Dinge: von den Emanation derſelben aus Gott, und der Rückkehr zu ihrer Quelle, erſcheint hiernach als ein Gegenſtand der Täuſchung und des bloßen Scheines. Wer von dieſem Standpuncte aus die Welt der Formen betrachtet und ihre Scheinexiſtenz erkennt, erblickt alſo in Allem, was zur Welt gehört, nur Nichtiges und Unwahres. Alle Zweiheit und alle Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge und der Wechſel ihrer Zuſtände, ihr Entſtehen und Leben, wie ihr Untergang und Tod — das Alles ſchwindet vor ſeinem Blicke als ein bloßer Schein dahin. Zu dieſer Höhe — dem Standpuncte der Erkenntniß des Wahren und allein Seyenden, außer welchem alles ein an ſich Nichts iſt, gelangt der Weiſe, welcher weiß, daß außer Atma nichts iſt, als nur Vergängliches und Nichtiges. Dieſer Weiſe, den die wechſelnden Zuſtände des Lebens, Exiſtenz und Geburt, Wachsthum und Altwerden, Abnehmen und Tod nicht faſſen, heftet ſich darum auch an nichts, hat nicht Furcht noch Freude; er iſt weder von irgend etwas geſchieden, noch mit irgend etwas verbunden; für ihn iſt nicht Tag noch Nacht nicht Ich noch Du, nichts als Atma, Brahm iſt ihm Alles. Gott wiſſend iſt er Gott; von der Menge gelöſt d. i. von der Welt gänzlich abgeſchieden und von den Täuſchungen der Maja befreit, iſt er mit der ewigen Einheit Eins geworden; er iſt Brahm ſchon in dieſem Körper, den er darum eben ſo gleichgültig verläßt, wie die Schlange die Haut abſtreift. Er hat mit Atma, Atma erlangt, und dieſer ſelbſt, mit dem er Eins geworden, zeigt ihm ſeine Geſtalt. — Die zu dieſer Höhe, zu welcher nicht jeder gelangt, ſich erhoben, das ſind, wie ſie im Oupnek'hat genannt werden, die Kiani oder Unitarier, die den Weg zu Brahm nicht erſt zu gehen haben, da ſie ſelbſt ſchon Brahm ſind.

Dieſelbe Lehre nun, welche als eine Lehre der ab-

soluten All-Einheit des Seyns und der absoluten Indifferenz im Gegensatz mit der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Formen, als eines täuschenden Scheines, ohne Wahrheit und Wesenheit zu dem Standpuncte einer rein pantheistischen Weltansicht führt und in dem Oupnek'hat die Wissenschaft der Unification genannt wird, ist nun eben die Lehre der Vedantaphilosophie, wie sie insonderheit im Bhagavat-Gita als eine Lehre von der unwandelbaren ewigen Einheit- und von der Nichtigkeit und bloßen Scheinexistenz der gesammten Erscheinungswelt, vorgetragen wird. Wir können hier unsre Leser auf die vollständige und kritische, von A. W. v. Schlegel bearbeitete Ausgabe dieses didaktischen Gedichts verweisen. Aber auch schon die, von Fr. v. Schlegel (in seiner mehrerwähnten Schrift: über die Sprache uhd Weisheit der Indier) aus diesem philosophischen Gespräche ausgehobenen, für die Philosophie merkwürdigsten, Stücke sind hinreichend, uns eine genügend klare und bestimmte Ansicht von dem reinen und vollkommenen Pantheismus dieser Vedantaphilosophie zu gewähren. Wir bemerken hierzu noch dieses: daß nach der Ansicht dieser absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre, für welche alle Dualität, alle Vielheit und Differenz, wie aller Wechsel und Wandel der Formen des Endlichen in der Erscheinung negirt und als an sich nichtig aufgehoben ist, auch damit zugleich der Gegensatz und innere Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen vor dieser Ansicht dahin schwindet, indem ja auch dieser Gegensatz, wie alle andere Gegensätze, zu den an sich nichtigen und vergänglichen Formen des Endlichen gehört, die in Beziehung auf die ewige und unwandelbare Einheit des allein Wahren und Seyenden als ein bloßer Schein, von ihm selber hervorgebracht, aus ihm entstehen, und in ihm auch wieder vernichtet werden.

Mit Aufhebung des innern und realen Unterschiedes zwischen dem Guten und dem Bösen, so wie überhaupt mit Aufhebung und Verläugnung der Individualität der einzelnen Weltwesen, ihres wirklichen Seyns

und Lebens aus Gott, und ihrer Rückkehr zu demselben, als einer leeren, täuschenden Erscheinung, stellt sich dieser Pantheismus unter dieser Form einer absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre in einen Widerspruch mit jener alten indischen Lehre von der Emanation, so daß der Unterschied zwischen beiden Systemen nicht zu verkennen ist. Auf diese Verschiedenheit wird insbesondre auch sehr entschieden hingedeutet an einer merkwürdigen Stelle, die in dem Bhagavat Gita sich findet, in welcher die alte, dem Emanationssysteme eigenthümlich angehörige Lehre der Vedas von den drei, nach den Stufengraden ihrer Vollkommenheit zu unterscheidenden Welten, der Welt der Wahrheit, der Welt des Glanzes oder Scheines, und der Welt der Dunkelheit, geradezu als eine unwahre und trügliche Lehre verworfen wird, indem diese Dreiheit doch nichts weiter sey, als eine Täuschung und bloße Erscheinung.

Hier ist diese Stelle nach der Schlegelschen metrischen Uebersetzung:

Welche Naturen nun wahrhaft,
scheinbar nur, oder finster sind,
Aus mir sind, wisse, auch diese,
nicht ich in ihnen, sie in mir.
Durch die Täuschung nun dieser
drei Eigenschaften ist ganz bethört
Alle Welt und verkennt mich,
der über jenen, unwandelbar.
Göttlich ist sie, die Welten schafft,
meine Täuschung, wird schwer besiegt:
Aber die, welche mir folgen,
schreiten über die Täuschung hin.

Eine andre von Schlegel angeführte Stelle, die jener zur Parallelstelle dient, erklärt sich zugleich ausdrücklich gegen die Vedas selbst in Ansehung der in denselben herrschenden Ansicht von den drei Welten oder drei Eigenschaften.

Die Vedas gehn auf drei Wesen;
Nicht von drei Wesen
sey, o Freund!

Nicht zweifach, sondern wahrhaft stets,
unbestrebt, geistig sey!

Wenn Bhagavan, der hier als Lehrer des Orjun die Gottheit in der Person des Krischna repräsentirt, unter andern in jener zuerst angeführten Stelle sagt: „Aus mir sind, wisse, auch diese (die drei Welten nämlich,) nicht ich in ihnen, sie in mir:" so ist mit dieser Vorstellungsart das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz auf eine Art und in einem Sinne bestimmt, wonach alle eigene Individualität und alles Fürsichbestehen der einzelnen Weltwesen völlig aufgehoben wird. Es findet hiernach überall durchaus keine Trennung des Endlichen vom Unendlichen statt, also auch nicht durch Emanation. Die Welt ist auf keine Weise von Gott geschieden und verschieden. Er ist nicht in den Dingen, als ob sie, aus ihm emanirt, etwas Eigenes für sich Bestehendes wären, vielmehr sind sie alle in ihm, und bleiben in ihm. Daß sie aber alle in ihm nicht als etwas Reelles, sondern als ein bloßer von ihm selbst erzeugter Schein existiren darüber belehrt uns eine andere Stelle wo es heißt.

„Göttlich ist sie, die
Welten schafft, meine Täuschung,
wird schwer besiegt;
Aber die, welche mir folgen,
schreiten über die Täuschung hin.

Dasselbe sagt eine andre Stelle aus, die dieser zur Parallelstelle dient:

„Ungeboren, unwandelbar bin ich,
auch aller Wesen Herr;
Mein eigen Wesen beherrschend, entsteh' ich durch den eigenen Schein."

Der an diesen Stellen dargelegten Vorstellungsart zufolge ist sonach Gott ein Reales, wahrhaft Existirendes, lediglich sofern er von Seite seines ewigen und unwandelbaren absolut Einen und identischen Wesens betrachtet wird; sofern aber als die Totalität

der in ihm begriffenen einzelnen Weltwesen ihrer Veränderungen und ihres Lebens, nichts als ein Gegenstand der Täuschung und des Scheines; denn diese der Maja zuzuschreibende Täuschung ist ja nur eine Wirkung der Weltschaffenden Kraft Gottes die im Grunde und in der Wahrheit nichts Wirkliches äußer sich hervorbringt, sondern in dem Hervorbringen, wie in dem Wiedervernichten der wechselnden Formen in der Welt der Erscheinungen, immer nur ein täuschendes Spiel mit ihrem eigenen, von ihr selbst erzeugten Scheine treibt.

Wer nun dieses göttliche Entstehn und Thun wohl erkennt nach der Wahrheit Grund (d. i. als eine blos täuschende Erscheinung) und nur an dem Einen stets festhält, der geht, nach der Verheißung derselben Lehre, als frommer, Gotterfüllt, wieder in Gottes Wesen ein; oder vielmehr er hat, mit Gott die Einung vollendend, indem er überall nur Gott und Alles in Gott erblickt, das Wesen Gottes schon erreicht, und damit zugleich die höchste geistige Ruhe, die in Gott ist.

Ein solcher gehört demnach zu den Kianis oder Unitariern, welche nicht meditiren über Wissenschaft und äußere Werke; die alles Verlangen im Herzen ausrotten, auftauchen aus dem Meere guter und böser Werke, Wollen ablegen und Gedanken, und Brahm allein betrachten. Diesen Unitariern, die allen Willen außen und innen in sich ziehen und fesseln, außer dem nach Gott; — die Gelüste, Zorn, Kälte, Hitze, Freude, Trauer, Liebe und Stolz verlassen, verschwindet diese Welt, und auch die des Paradieses; sie werden nicht kleiner oder größer durch Werke. Gott allein wissend und wollend, und wissend, daß außer Gott nichts ist, sind sie Gott."

Dieselbe theoretische und praktische Weisheitslehre, welche in den Vedas die Wissenschaft der Unification genannt, und als die alte, von Brahm selbst den alten Rischis geoffenbarte Lehre gepriesen wird, finden wir nach allen ihren Grundzügen wieder in dem Pantheismus derjenigen Mystiker und Theosophen welche

zu der Muhammedanisch-persischen Secte der Sufi gehören. Die Quelle, woraus diese mystischen und theosophischen Pantheisten die Grundlehren ihres Pantheismus geschöpft haben, ist daher wohl nicht zu verkennen. Jene alte Lehre, welche diese neuern Pantheisten sich angeeignet, ist die nämliche, welche der gelehrte Jesuit und erfahrne Missionair, der P. Coeur-Doux unter dem Namen des Systems der Adouitam, welches nur Ein Wesen anerkennt, als das eine von den beiden Hauptsystemen über die Welt und deren Urheber nennt, in welche sich die gelehrten Brahmanen getheilt, welche entweder zu diesem, oder zu dem ihm entgegengesetzten System der Douitam, wonach es zwei Wesen (Gott und die Welt) gibt als dem herrschendsten System, sich bekennen. S. Oupnek'hat I. 418—421, woselbst die von dem erwähnten P. C. D. gegebene Beschreibung des Systems der Adouitam zu finden ist.

Um uns von der Uebereinstimmung dieser neuern mit jener alten pantheistischen Lehre der Unification zu überzeugen, dürfen wir nur die wesentlichen Hauptpuncte darlegen und zusammenstellen, die wir in dem, aus morgenländischen Quellen geschöpften Werke finden, durch welches uns nur erst noch neuerlichst der gelehrte orientalische Alterthumsforscher Dr. Prof. Tholuck, zu einer nähern Kenntniß dieser muhammedanisch pantheistischen Theosophie der Persischen Sufi geführt hat.

Daß nichts außer Gott sey, das ist auch der Grundgedanke der geheimen Lehre und Wissenschaft der Sufi, als eine vortreffliche Lehre von ihnen gepriesen. Mit klaren und bestimmten Worten wird dieser Gedanke des Seyns und Wesens Gottes, als des Einen und einzigen Wesens und Seyns ausgesprochen von Asisi in der Stelle, die Prof. Tholuck (Ssufismus S. 141) angeführt hat, und welche wir hier wörtlich hersetzen wollen:

„Noscat, cujus animus dubitationibus excruciatur, essentiam non esse nisi unam; nam Deus solus, qui occultus occultans, simulatque praesens est,

ille solus Egoitate dignus, cujus ad latus Dualitas nulla; nec Ego, nec Tu, nec Nos exsistit; siquidem, quum in Unitate distinctio nulla praebeatur, Ego, Nos, Tu et Ille idem sunt etc."

Eine Parallelstelle von dieser ist die, wo derselbe Asisi die nämlich Ueberzeugung ausspricht und gegen die sinnlose, absurde Behauptung derjenigen geltend macht; welche laut und ausdrücklich bekennen, daß sie entweder Gott seyen, oder daß ihnen doch göttliche Ehre gebühre. Er vergleicht nämlich daselbst (S. 152. 153.) alles individuelle menschliche Daseyn mit einem bloßen, im Spiegel gesehenen Bilde einer Person, und mit einem leeren Wiederhalle von der, in dem weiten Gebiete des All einzig und allein existirenden, Gottheit. Diese Vorstellungsart war es nun aber, zu welcher sich gewisse Unitarier (Uniti) bekannten, welche von ihrer, sich selber beigelegten Göttlichkeit gewiß waren, nachdem sie durch Annihilation und Absorption ihres individuellen persönlichen Seyns und Lebens sich ganz in das Wesen der Gottheit versenkt hatten. Für sie gab es keine Dualität; — keine Vielheit und Mannigfaltigkeit einzelner endlicher Wesen, die alle sich für gleich göttliche Wesen ausgeben möchten.

Wenn nun hiernach keinem andern Dinge, außer Gott, die Existenz zukommt; in dem weiten Gebiete des Universums also nichts ist außer Gott: was ist denn diese Welt in der Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer wechselnden Daseynsformen — was ist und was kann sie anders seyn. als ein bloßer täuschender Schein ohne wahre Wesenheit und Existenz? Nach der Weltansicht des mystischen Pantheismus der Sufi wird der Allheit der Dinge auch wirklich keine andere als eine blos metaphorische Wesenheit, die Wesenheit bloßer Bilder, beigelegt. Denn sie ist nichts als Täuschung und Schein; ein bloßes, höchst ergötzliches Spiel, welches auch nach der Lehre der Sufi, der Schöpfer der Welt der Dinge sich selbst macht, indem er spielend mit sich selbst, zu seinem eigenen Wohlgefallen und nach

Belieben, die verschiedenen Wesen, die nichts anders als seine eigenen Gedanken sind, bald erzeugt, bald wieder vertilgt. Daß außer Gott nichts wahrhaft existire, indem alle einzelne endliche Wesen ein an sich Nichts seyen, darüber erklärt sich derselbe Asisi noch an mehrern andern (von Prof. Tholuck in der mehrgedachten Schrift angeführten) Stellen, in den Worten: „Suche in diesem All der Dinge keine andere als eine bloße metaphorische Existenz, d. i. die Existenz bloßer Bilder; da sie durchaus nichts weiter ist, als ein eitles, zum Scherz getriebenes höchst ergötzliches Spiel (s. Ssufismus S. 162.) Und auf eine eben so klare und unzweideutige Weise spricht dieser berühmte Lehrer der Sufi, Asisi, seine Meinung und Ansicht von der Nichtigkeit und Unwesenheit der einzelnen endlichen Dinge und ihrer Gesammtheit aus, wenn er die imaginäre Allheit der Dinge, mit einem, in einem Kreisel herum gedachten Puncte vergleicht, welcher durch sein bloßes Herumdrehen im Kreise den Schein eines Kreises erzeugt, während er doch immer nur derselbe Eine und einfache Punct bleibt. Wem es aber, setzt er hinzu, noch zweifelhaft scheinen sollte, daß diese Allheit der Dinge nichts weiter sey, als ein von der Einbildung erzeugter Betrug, der bedenke doch nur das Eine: ob denn wohl mit der Einheit zugleich eine Zweiheit existiren könne. Darum muß, man auch annehmen, daß jene Vielheit und Mannigfaltigkeit durch das Chamäleon einer möglichen Welt (wie die Welt in Beziehung auf Gott zu nennen ist) hervorgebracht werde. Das, worauf die mannigfaltigen Bilder und Gestalten aufgetragen und abgebildet sind, ist nach seiner Vorstellungsart, das absolut Privative, d. i. die absolute Privation und Negation des göttlichen Wesens und Seyns, diesem Einen Wesen und Seyn als das Unwesen und das Nichtseyende entgegensetzt. Wohin man nun sich wenden möge, wird man entweder Materie oder verschiedene Formen als Accidenzen der Materie erblickten. Da nun weder dem einen noch dem andern, weder der

Materie als der Subſtanz, noch einem Accidenz derſelben, eine Realität zukommt; ſo kann man auch nicht läugnen, daß das alles eine bloßes Privatives ſey. Von dem Standpuncte der geheimnißvollen Wiſſenſchaft (nämlich der myſtiſchen Unification, als einer Wiſſenſchaft der abſoluten Einheit und Indifferenz) aus betrachtet, iſt demnach das ganze Weſen dieſer Welt, ſo bald man das Eine göttliche Weſen aufgehoben hat, nichts als eine bloße Privation (ein nihil privativum.) Da das Eine und alleinige Weſen zugleich die unendliche, alles Seyn und Weſen umfaſſende und in ſich vereinigende Fülle iſt: ſo iſt klar, daß alle Erſcheinungen, die ſich unſrer ſinnlichen Anſchauung darſtellen, nichts als bloße Phantasmen ſind, weſenloſe Bilder der bloßen Einbildung, die der Wirklichkeit ermangeln: und daß ſonach die Exiſtenz der geſammten Natur der Dinge nur eine metaphoriſche iſt, Alles nichts als ein eitles leeres Spielwerk. Nach der Vorſtellungsart deſſelben Aſiſi beruhet die ganze Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge lediglich auf den verſchiedenen Verhältniſſen, welche dieſe Dinge untereinander ſelbſt haben. Von dieſen Verhältniſſen abgeſehen ſind alle Dinge, an ſich betrachtet, Eines Weſens oder von gleicher Subſtanz, und werden darum auch, weil ſie alle Eines Weſens ſind, die Einheit Gottes anſchauen. Zu dieſem myſtiſchen Anſchauen gelängten ſchon hier im Leben die alle, welche durch Annihilation und Abſorption ihrer eigenen Individualität und Perſönlichkeit ihre menſchliche Natur in die göttliche umgewandelt wähnten. Durch die innigſte Einigung (per Unitionem) mit Gott Eines geworden, war für ihr Bewußtſeyn ihr Seyn und Leben in dem Seyn und Leben Gottes aufgegangen. Zum Ziel dieſer vollkommenen Einheit und Identität mit dem göttlichen Weſen führt der Weg, welchen der Sufi Aſiſi dem nach dieſem Ziele Strebenden anweiſet, und das Mittel der vollkommenen Vereinfachung der Seele (der Plotiniſchen ἁπλωσις welches er ihm in den Worten zur Befolgung empfiehlt; „Exuere eum oportet

sorditiem et squalorem forte ei adhaerentem, dubitationes pravas sponte subnascentes, atque instinctum e bruta nostra natura prodeuntem. His remotis impedimentis id, quod summum est, perficias: cunctas uniuersim cogitationes abjice atque expelle; tum mihi crede, dignaberis appulsu divino, et omne tolletur cognitum inter et cognoscentem discrimen." (nach Tholucks Ueberſetzung S. 89.) Nach Vertilgung nicht blos des Thieriſchen ſondern auch des Menſchlichen, d. i. aller menſchlichen Gedanken, Gefühle und Triebe in ihrer Mannigfaltigkeit und ihrem Wechſel, und damit zugleich der Annihilation des ganzen individuellen und perſönlichen Bewußtſeyns ſelber, zu dem überſchwenglichen Bewußtſeyn der Einheit und Identität ihrer ſelbſt, als der Erkennenden, mit Gott als dem Erkannten, gelangt, konnten die Sufis ſich allerdings die Göttlichkeit beilegen, nachdem ſie erſt das Bewußtſeyn alles Wirklichen, das Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, und das Bewußtſeyn der Dinge außer ihnen, auszulöſchen verſucht hatten. — Im Sinne und Geiſte der als vortrefflich geprieſenen Lehre und Wiſſenſchaft der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, durfte daher auch ein Sufi ſich rühmen: „Quum per unitatem amicus (puta; Deus) per unitatem sim; propter unitatem scio, me etiam materiem esse universae rerum naturae;" und: — in aperto est, me esse amici Unitionem; inspicit ipsitas mea semet ipsam. Dieſes Selbſterkennen war eben kein anderes, als das unmittelbare, reine und einfache Erkennen der abſoluten Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten. Im Sinne und Geiſte deſſelben Princips ſind unter andern insbeſondre auch folgende Stellen, welche Tholuck aus dem claſſiſchen, von allen orientaliſchen Myſtikern und Sufis als ein kanoniſches Buch anerkannten Metsnewi des Dſchelaleddin angeführt. Es iſt daſelbſt einmahl von einem inbrünſtig Betenden die Rede, und es wird von demſelben verſichert:

„Qui ex intimis animi preces fundit, sibi oranti annuit ipse; annuit autem, imo vero ne orat quidem ipse, sed Deus est, qui preces cum fundit, tum accipit." (Ssufismus S. 155.) In einer andern Stelle deſſelben Buches wird die nämliche Behauptung wiederholt: „Tum misericordia motus lacrymas effundere multoque cum gemitu Deum invocare Dakipi inchoavit. At enimvero qui ita orat, non orat ipse, sed pro ipso absorpto precatur Deus; ac dum idem ille absorptus manet, exaudit Deus preces et optatis annuit. Wohl können wir bei ſolchen, die myſtiſch theoſophiſche Schwärmerei bis aufs höchſte getriebenen Aeußerungen mit Tholuck ausrufen: Quid potest abstrusius, quid audacius cogitari. — Gewiß laſſen dieſe, ſo wie mehrere Stellen ähnlicher Art aus den Schriften der muhammedaniſchen Pantheiſten, alles hinter ſich, was europäiſche Pantheiſten im Geiſte ihres Princips geſagt haben. Lehren und Vorſtellungsarten des myſtiſchen Pantheismus der muhammedaniſch-perſiſchen Theoſophie treffen wir in Menge bei den Dichtern dieſer Secte an, in deren poetiſchen Darſtellungen derſelben Lehre, wie Prof. Bouterwek in ſeiner Religionsphiloſophie (Anm. d. S. 245) bemerkt, die ungeheuerſte Schwärmerei mit den tiefſten Gefühlen, den kühnſten und erhabenſten Ideen, und den ſchönſten Bildern ſich vereiniget, indem hier der poetiſche Ausdruck der Sehnſucht des Endlichen nach dem Unendlichen, und der aus dem Verſenken des Ich im Unendlichen (ex unione) geſchöpften Wolluſt, den Charakter der religiöſen Liebesſchwärmerei in dem üppigſten und glühendſten Colorit der Sinnlichkeit annimmt. — Wir können hier den Leſer auf die von H. Prof. Dr. Tholuck herausgegebene Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik verweiſen, in welcher man die Hauptlehren derſelben pantheiſtiſchen Theoſophie der morgenländiſchen Myſtiker im reizenden Gewande der Dichtkunſt dargeſtellt finden wird. Beſonders dienen zur Charakteriſtik dieſer

mystischen Theosophie die verschiedenen daselbst vorkommenden Schilderungen und Beschreibungen von der hohen Würde des Weisen, in welchem das Bewußtseyn seiner Identität mit Gott erwacht ist. (S. 84—86;) von der Liebe Gottes zur Welt, und hinwiederum der Liebessehnsucht des Menschen zu Gott. (S. 86—88;) von der absoluten Gleichheit aller Wesen, und dem blos relativen Unterschiede des Guten und Bösen — von der Seligkeit, die im Untergange des Einzelnen in Gott liegt und dgl. m. — Vorzüglich charakteristisch ist die mystisch pantheistische Beschreibung Gottes und seiner Thätigkeit, und die hiernach gebildete Welt- und Lebensansicht, wie sie daselbst in folgender Stelle (S. 87) gegeben wird:

„Doch nicht Nah' und Fern im Absoluten ist,
Ich und Ihr kein Gegensatz im Ursеyn ist!
Heil Dir Geist, der Du befreit von Ich und Ihr,
Der nicht Mann, nicht Weib Du bist, Heil Kühner Dir!
Mann und Weib in Eins vereint das Ursеyn ist,
Alle Vielheit in dem Eins vertilgt Du bist!
Du und Ich und Ihr, die all' der Weltkreis faßt,
Schach zu spielen mit Dir selbst, geschaffen hast.
Bis durchs Weltenall einst nur die Einheit kreist,
Sucht Vernichtung jetzt im Anschaun jeder Geist.

Besonders merkwürdig ist auch folgende, in demselben Lehrgedichte gegebene Erklärung über das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen.

Wie Endliches vom Ursеyn ab sich wandte? —
So fragt, wer noch die Wahrheit nicht erkannte.
Das Ein' ist nie vom Andern los gewesen,
Das Endliche ein Phönix ist, ohn' Wesen.
Der Namen viele stets zum Vorschein kamen,
Doch einen nur benennen alle Namen.
Nie kann, was ewig ist, je werden endlich,
Dann bleibts nicht ewig, dies ist unabwendlich.
Nie Ewiges wird endlich, Endlichs ewig,
Durch dieß Geheimniß alle Räthsel lös' ich,
Nur metaphorisch' Seyn die Welt aufweiset,
Ein Punct nur ists, der ewig ringsum kreiset.
Schwingst einen Feuerpunct im Kreis' Du ringsum,

Dem Kreiſe gleich dreht ſich der eine Punct um.
An ſich iſt Endliches wie Ew'ges einfach,
Verhältniß nur iſt ſeiner Vielheit Urſach.
Chamäleon gleich Relativität iſt,
Darin der Grund der Mannigfaltigkeit iſt.
(S. 214 — 215.)

In derſelben Tholuckſchen Blüthenſammlung aus der morgenländiſchen Myſtik ſind mehrere Stellen, vornehmlich aus des ſchon gedachten Dſchelaleddins Rumi's Lehrgedichte Metsnewi ausgezogen, welche die unzweideutigſten Aeußerungen und Ausſprüche über die abſolute Gleichheit des Guten und des Böſen, ſo wie überhaupt über die gleiche abſolute Vollkommenheit aller Dinge in der Welt enthalten. So ſpricht an einer Stelle der Dichter dem Pharao und dem Moſes den gleichen moraliſchen Werth zu, wann er von ihnen ſagt:

Nach dem Mark Pharo und Moſes Einer war
Nach dem Schein treu dieſer, jener untreu war. u. ſ. w.
(S. 96.)

Daß Gutes und Böſes Gott im Menſchen ſchaffe, ſagt auch Mahmud in ſeinem Lehrgedichte Gülſchen Ras mit folgenden ausdrücklichen Worten:

Metapher iſts, wenn man dir Handeln zuſchreibt,
Der Menſch mit ſeinem Handeln all nur Spiel treibt.
Dein Werk war ſchon, als du noch nicht entſproſſen,
Beſtimmte That für jeden ward beſchloſſen. u. ſ. w.
(Blüthenſammlung S. 212.)

Durch ein ſinnreiches Gleichniß wird endlich überhaupt die abſolute Gleichheit aller Weſen, deren Unterſchiede lediglich nur in einem relativen Gegenſatze des Abſoluten beſtehen, in dem Lehrgedichte Mesnewi auf folgende Weiſe erläutert:

Wiſſ': verſchieden alle Weſen alſo ſind,
Wie Buchſtaben A. bis Z. verſchieden ſind.
Einerſeits kein Stab iſt mit dem andern eins,
Andrerſeits ſind alleſammt die Staben eins.
Jetzt der Buchſtab' Einheit zeigt, jetzt Zwietracht an,
Jetzt man Scherz, jetzt Ernſt damit bezeichnen kann.
(S. 103.)

Dieſe und ähnliche Schilderungen und Beſchreibungen, welche in den proſaiſchen und poetiſchen Werken der perſiſchen Myſtiker von der Secte der Sufi vorkommen, laſſen den Urſprung dieſer ſpätern pantheiſtiſchen Theoſophie aus der Quelle des alten indiſchen Pantheismus nicht verkennen. Offenbar beruht die ganze Lehre auf dem im Oupnek'hat deutlich ausgeſprochenen Grundſatze des Syſtems der Unification: Wer Gott erkennt, der wird Gott. Aber daſſelbe Princip der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, ward doch von den Sufi nicht auf dieſelbe, ſondern auf ſehr verſchiedene Weiſe gedeutet: und aus dem verſchiedenen Sinne, in welchem ſie das nämliche Princip deuteten, mußten ſich daher auch ſehr verſchiedene Arten und Formen der pantheiſtiſchen Lehre bei ihnen entwickeln. In der Tholuckſchen Schrift Sufismus werden drei beſondre Arten und Formen angeführt, in welchen ſich die Lehre des Pantheismus bei den Sufi ausgeſprochen. Dieſe beſondern Formen werden daſelbſt mit beſondern Namen bezeichnet, als: Syſteme der Indeation, (Infaßlichkeit Gottes,) der Unification (der Zuſammenbegreifung oder Zuſammenfaſſung in Eins), und der Union oder Unition (der Einung). Nach der Vorſtellungsart des Syſtems der Indeation hat Gott ſich in die Seelen der Sterblichen eingegoſſen oder denſelben einverleibt. Das Syſtem der Unification erklärt ſich für eine ſolche Vereinigung Gottes mit dem myſtiſchen Menſchen, wonach zwei Naturen oder Subſtanzen, die göttliche, und die menſchliche, zu Einer werden, ohne alle äußere Vermehrung oder Verminderung der einen oder der andern Subſtanz. Als eine dritte, von beiden Syſtemen, dem der Indeation und dem der Unification verſchiedene Lehre, wird nun noch diejenige genannt, zu welcher die ſo genannten Exiſtentiarier unter den Sufi ſich bekennen, welche behaupten: daß jedes einzelne Ding Gott ſey, und Gott hinwiederum jedes einzelne Ding. Alle dieſe

Lehren wurden, wie Prof. Tholuck erinnert, von der Schule der ächten Sufi insgesammt verworfen, welche Schule das System der Unition für das allein wahre und gültige anerkannte.

Die mancherlei hier erwähnten Vorstellungsarten und Ansichten beweisen, wie auch in den Schulen dieser orientalischen Pantheisten die All-Einslehre verschiedene Gestalten angenommen. — Das System der Unification, wonach aus zwei Substanzen Eine wird, scheint nach Prof. Tholucks Meinung diejenige Art von Pantheismus zu bezeichnen, welche neuerlichst von Baumgarten Crusius der mathematische genannt worden ist, den man auch den numerischen nennen könne. Wird unter dieser Art von Pantheismus die Lehre verstanden, welche Gott aus der Zusammenfaßung oder Zusammenbegreifung der Menschen und der Dinge, d. i. aller einzelnen endlichen Naturen entstehen und bestehen läßt: so kann man allerdings wohl den Polytheismus für den leiblichen Bruder eines Pantheismus erklären, welcher immer nur ein System der Naturvergötterung und der Identification Gottes mit der Sinnenwelt ist und bleibt, er mag nun entweder sogar jedes einzelne endliche Ding Gott gleich setzen, oder auch nur alle einzelne endliche Dinge zusammen genommen, Gott ausmachen lassen. Zu der ersten rohesten und niedrigsten Vorstellungsart hätte sich nach der gegebenen Beschreibung, die Schule der Existenziarier bekannt, mit ihrer polytheistischen Lehre, daß jedes einzelne Ding Gott, und Gott jedes einzelne Ding sey.

Diesem materialistischen Pantheismus, welcher die objective Realität und Existenz der Sinnenwelt voraussetzte, indem er dieselbe im Einzelnen oder im Ganzen vergötterte, stellte sich, als ein idealistischer Pantheismus, die Lehre derjenigen Sufi entgegen, welche der gesammten Sinnenwelt keine wahre, sondern eine bloße Scheinexistenz zugestehen möchten. Denn es existirt nach der idealistisch pantheistischen Welt-

ansicht dieser ächten Sufi nichts äußer Gott: die Welt der Dinge existirt vielmehr nur in ihm; als ein Gedanke desselben. Nur durch einen äußern, täuschenden Schein schweben uns die Bilder der Dinge, als äußere Dinge, vor. Aber sie existiren in der That und Wahrheit nicht als äußere Dinge, und als etwas von dem Seyn und Leben Gottes Getrenntes und Abgesondertes: denn sie existiren ja nur als Ideen in Gott, und sind sonach von seinem Wesen und Seyn nicht zu trennen. In diesem idealistischen System der Immanenz, als einem System des Begriffenseyns der Dinge, nicht als äußerer materieller Substanzen, sondern als Ideen in Gott, oder als bloßer, durch seine spielende Thätigkeit bald erzeugter bald wiederum vernichteter Formen, sind alle einzelne Weltwesen nicht verschieden und geschieden von Gott, durch dessen nach Außen hin wirkende Thätigkeit allein der täuschende Schein einer materiellen Welt und ihrer verschiedenen körperlichen Formen hervorgebracht wird.

Dieser idealistischen Weltansicht zufolge ist sonach die göttliche Imagination in ihrer spielenden Thätigkeit die Ursache der verschiedenen Weltwesen, die, als bloße Gedanken des allein existirenden göttlichen Wesens, nur eine vorüber gehende und blos ideale Wirklichkeit haben, ohne eigenes selbstständiges Seyn und Wesen. Der Sufische Theosoph, als Unitarier, konnte daher auch sagen: in der mystischen Vereinigung mit Gott siehet man nichts; nicht die Gestirne, und überall kein Wesen; da außer Gott Alles, nichts als ein leerer Dunst und Trug ist. Der Unitarier, dessen Selbst- und Weltbewußtseyn in dem reinen Gottesbewußtseyn aufgelöst war, sahe Alles nur in Gott als Ideen desselben, die als solche von dem, in welchem sie sind, nicht verschieden und getrennt sind.

Daß dieser idealistische Pantheismus eine All-Einheits und Immanenzlehre im strengen Sinne, im Gegensatze mit jeder eigentlichen Emanationslehre, sey, leuchtet wohl klar genug in die Augen. Nach der

Grundansicht dieses idealistischen Pantheismus kann das Verhältniß der Welt zu Gott kein anderes seyn, als ein Verhältniß der Immanenz. Gott ist die Substanz der Welt, als das Eine und einzige selbstständige Wesen und Seyn; die Welt ist die Form von Gott, d. i. nach der idealistischen Bedeutung dieses Immanenzsystems, das in einem unaufhörlichen Wechsel begriffene All seiner Ideen; die als die Schöpfungen seiner spielenden Thätigkeit, keine bleibende und selbstständige, sondern nur eine vorübergehende und idealische Wirklichkeit haben.

Wie nun, nach dieser idealistischen Lehre der Immanenz, den einzelnen Weltwesen, als bloßen idealischen Repräsentationen der Gottheit, kein eigenes Seyn und Bestehen zukommt: so können auch die Handlungen solcher unselbstständigen und unpersönlichen Wesen, nicht eigentlich ihre Handlungen, sondern nur die Handlungen ihres Schöpfers seyn, der, wie er Alles in Allem ist, auch Alles in Allem bewirkt und vollbringt. — Zu dieser fatalistischen Lehre, welche alle individuelle Freiheit der Menschen aufhebt, und dieselben zu willenlosen Werkzeugen der göttlichen Willkühr macht, die nur in so fern frei zu nennen sind, weil sie, obgleich gezwungen, dem göttlichen Willen gemäß handeln, mußten sich die Sufi bekennen, als zu einer, aus dem Grundgedanken und den Grundsätzen ihres streng pantheistischen Systems der Immanenz, folgerecht fließenden Lehre. Ganz übereinstimmend mit dem Sinne und Geiste dieser fatalistischen Lehre lauten denn auch die verschiedenen Aussprüche ihrer Bekenner. So sagt Asisi in der einen Stelle: (cod. ms. p. 53.) „Actiones nostrae metaphoricae sunt, quod eas tribuunt nobis, secundum profundiora doctrinae dictata, ludibrium est. Tu utique nihil agis, siquidem in te creantur opera tua; tu contra omnino ab agendo exemtus es" etc. Und in einer andern Stelle desselben Werkes (cod. ms. p. 54): „Nulla actio e nobis venit; quid igitur malum quid

bonum? — Auf die Frage: Was das Böse und das Gute sey, wenn der Mensch keine einzige seiner Handlungen sich selber zuschreiben darf, sondern von allen seinen Handlungen Gott, als den Urheber derselben, anzuerkennen hat, gibt unter dieser Voraussetzung der alte indische, zum System einer absoluten All-Eins- und Indifferenzlehre sich gestaltende Pantheismus die (im Oupnek'hat Tom II. p. 333 u. 337. zu findende) Antwort: Deus est bonum et malum, complectitur contraria omnia etc; desgleichen: „Apud sapientes, qui unitatem suam cum Deo cognoverunt: malum et bonum Deus sit." Dieselbe Antwort konnte und mußte auch für die theosophischen Pantheisten der Sufi, die als Unitarier zu demselben System der mystischen Union oder Unition sich bekannten, vollkommen befriedigend seyn. „Quicunque sprevit — sagt daher auch Asisi (in einer Stelle des cod. ms. p. 52.) — in sua essentia manere, ejus essentia in reliquum nec bona nec mala est." Und beim Attar heißt es (cod. ms. p. 68.) Simulac pedem protulisti in absorptionem tui, nec Existentia remanet nec bonum, nec malum." (Vgl. die in Tholuck's Sufismus über diesen Punct ausgezogenen Stellen, namentlich S. 248. 249. 256. u. dgl. m. —)

Nach allen diesen und andern, damit genau übereinstimmenden Aeußerungen und Aussprüchen ist aller reelle Unterschied und Gegensatz zwischen dem Guten und dem Bösen aufgehoben. Es gibt keinen solchen Unterschied in keiner Bedeutung und Beziehung. Nicht in Beziehung auf den Menschen; der ja weder gut noch böse handelt, weil er überall nicht handelt, sondern Gott allein in ihm und durch ihn wirkt. Aber auch nicht in Beziehung auf Gott selbst, für den jener anscheinende Unterschied alle Bedeutung und Gültigkeit verliert, da er alle Gegensätze befaßt, die alle in ihm in einer absoluten Indifferenz sich auflösen. Wie im Oupnek'hat diese Auflösung des Gegensatzes zwischen Gut und Böse in der absoluten Indifferenz, in

den Worten ausgedrückt ist: „Peccatum quod Satanas hominis est: ipsum est Atma et divina existentia: so ist auch der nämliche Gedanke von der absoluten Indifferenz des Guten und des Bösen in Bezug auf Gott selber auf eine ähnliche Weise in den Aussprüchen des Assisi enthalten: „Vide'n quam mire mundus confusus est; angelus in daemone, et daemon vicissim in angelo; — und: Vide Deum in veste Dei et agnosce Deum! In malo autem Deus actio fit diaboli."

Die in diesen Aussprüchen so klar und unzweideutig ausgesprochene Lehre von der absoluten Gleichgültigkeit göttlicher und menschlicher Handlungen, in dem aller Unterschied des Guten und des Bösen nichts als ein bloßer Wahn und nichtiger Schein sey, war nun allerdings eine consequente Folge von dem System der Emanation in dem bestimmten Sinne, in welchem dieses System von den idealistischen Pantheisten der Sufi gedeutet wurde. Ist nämlich die Welt nichts als ein Gedanke Gottes, und sind die mannigfaltigen einzelnen Weltwesen nichts als Gedanken durch die göttliche Imagination producirt: so muß auch allen ein gleicher Werth und eine gleiche Vollkommenheit zukommen. Denn wie könnte ein Gedanke Gottes für schlechter gehalten werden, als der andre. Alles, was aus Gott und in Gott ist, als ein Gedanke desselben, hat demnach gleiche Realität. Nur das Unreelle, Nichtexistirende — die bloße Privation — ist außer Gott, und demselben entgegengesetzt; wie das Negative dem Positiven, das Unwesen dem Wesen, der Schatten dem Lichte. — —

So wurde in diesem idealistisch pantheistischen System der Immanenz der einzelnen mannigfaltigen Weltwesen, als Gedanken Gottes, das Räthsel des Daseyns des Bösen gelöst durch völlige Aufhebung und Vernichtung des Gegensatzes zwischen dem Guten und dem Bösen.

Wie ganz anders lautete die Lösung desselben

Räthsels in der Emanationslehre des ältesten indischen Religionssystems des Brahmaismus. In abwärts steigenden Stufengraden von Vollkommenheit, dem Gesetze der Descendenz gemäß, läßt diese Lehre aus Gottes Substanz die Welt der Dinge hervorgehen, die daher von Stufe zu Stufe immer schlechter und unvollkommener wird, und immer tiefer zum Verderben herabsinkt, je weiter sie sich von der Urquelle göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit entfernt hat.

Diese erste und älteste, indische Emanationslehre ist nun auch die Stammutter aller der spätern Emanationssysteme geworden, welche den Ursprung der wirklichen Welt der Dinge aus Gott, entweder durch eine stufenweise allmälige Trennung von dem Unendlichen; oder auch durch einen Abfall von Gott zu erklären suchten. In dem Emanationssystem des Kabbalismus, des Gnosticismus und des alexandrinischen Neuplatonismus ist die Nachbildung der alten indischen Emanationslehre in den Grundzügen ihres idealistischen Charakters nicht zu verkennen. Sie alle haben mit dieser ältesten Emanationslehre die Betrachtung des Endlichen in der Trennung vom Unendlichen gemein. In welchen Puncten sie von derselben abweichen, und durch welche Eigenthümlichkeiten sich jede dieser spätern nachgebildeten Emanationslehren von den andern unterscheidet, das wird sich aus der nunmehr folgenden Darstellung derselben ergeben.

## Zweite Abtheilung.

### Der orientalische Pantheismus in den Emanationssystemen der Kabbalistischen, Gnostischen und der Alexandrinisch-neuplatonischen Philosophie.

Daß diejenigen Emanationssysteme, welche vornehmlich in der Periode kurz vor und nach Christi Ge-

burt zum Vorschein kommen; um die nämliche Zeit also, in welcher durch verschiedene politische Weltbegebenheiten die Verbreitung orientalischer Denkart und Philosophie war befördert worden, ihre Entstehung und Ausbildung einer gemeinschaftlichen Quelle verdanken, das läßt sich ohne Zweifel aus der genauen Verwandtschaft schließen, die wir in Ansehung der Hauptlehren von Gott und der Welt unter ihnen antreffen. Wir haben diese Quelle in den ältesten, uns nunmehr bekannter gewordenen orientalischen Religionsphilosophien entdeckt und nachgewiesen, und damit zugleich den Schlüssel zu Erklärung des Ursprungs und der Ausbildung der gedachten Systeme gefunden.

Ausgehend also von der Voraussetzung ihrer orientalischen Abkunft, die sich durch Vergleichung dieser später entstandenen Emanationslehren mit der ältesten indischen, und der, aus dieser Vergleichung zu gewinnenden, Einsicht in die genaue Verwandtschaft der erstern mit den letztern, zur Genüge rechtfertigen wird, wenden wir uns zuerst an dasjenige Emanationssystem, welches seine Abkunft aus jenem alten indischen am deutlichsten verräth. Dieses ist die Emanationslehre der Kabbala in derjenigen Gestalt, in welcher sie der alten indischen am nächsten kommt, und daher auch wohl als ein Product der ältesten Denk- und Vorstellungsart der Kabbalisten, der spätern Ausbildung, welche Spuren von Zusätzen und Modificationen aus der Neuplatonischen Schule enthält, vorausgegangen ist. Es läßt sich freilich über das Alter des ursprünglichen Kabbalismus etwas historisch Gewisses nicht ausmitteln, indem die Lehren dieses Systems einer transscendenten, schwärmerischen Hyperphysik von den Kabbalisten für unmittelbar oder mittelbar geoffenbarte göttliche Wahrheiten ausgegeben wurden, deren Ursprung sie darum auch in ein geheimnißvolles Dunkel hüllten. Daß jedoch die Lehre von der Emanation aller Dinge aus Gott, wie sie sich in den ältesten Schriften der Kabbalisten, namentlich den Soharischen Büchern findet, keines-

weges aus irgend einer griechischen, auch nicht der Alexandrinischen Philosophie, sondern aus einem System des alten Orients abstamme, in welchem man gleichsam die aborigines, oder Urbegriffe der Menschen von Gott und dem Ursprunge aller Dinge zu suchen habe, dieses hat vor kurzem noch erst der gelehrte und kritische orientalische Alterthumsforscher Kleuker in seiner Preisschrift: über den Ursprung der kabbalistischen Emanationslehre, durch Vergleichung der Grundansichten derselben mit denen der alten orientalischen, außer Zweifel gesetzt. —

Folgende kurze, aus der gedachten Kleukerschen Schrift genommene Darstellung der wesentlichsten Hauptpunete des Kabbalistischen Emanationssystems, wird uns über die Abkunft desselben von der alten indischen Emanationslehre, dieser gemeinschaftlichen Stammmutter aller der spätern unter einander verwandten Systeme von derselben Art, keinen Zweifel übrig lassen

## I.

### Die Emanationslehre des Kabbalismus.

Das Grundprincip, von welchem die kabbalistische Speculation ausgeht, und worauf dieselbe ihr ganzes System der Emanation gründet, ist die Idee eines nothwendigen und ewigen ursprünglichen Seyns. In diesem absolut Einen und einzigen Urseyn erkennt die kabbalistische Lehre die Urquelle alles Wirklichen, nennt dieses Urwesen den Alten der Alten (senior seniorum,) und legt ihm die Eigenschaften der absoluten Einheit und absoluten Unendlichkeit, dem Raume und der Zeit nach, bey. Und weil ohne dieses ursprünglich Seyende und Reale nichts seyn und werden kann; so ist dieses, mit dem Namen Gottes bezeichnete Urwesen, auch das Wesen aller Wesen zu nennen. Dieses Wesen aller Wesen ist das absolut Eine Ideal- und Realprincip aller Dinge, ihrer Möglichkeit sowohl, als ihrem wirklichen Daseyn nach. Vor seiner Offen-

barung durch die Schöpfung, in dem ursprünglichen Zustande seiner Verborgenheit, ist nämlich Gott das Princip aller Dinge, als der Grund ihrer Möglichkeit, in dem sie alle ursprünglich in seinem vollkommensten Verstande, als Gedanken seiner ewigen Weisheit, begriffen sind. Mit dem Heraustreten aus dem ursprünglichen Zustande seiner Verborgenheit ist das Wesen aller Wesen, als der durch die Schöpfung sich geoffenbarte Gott, die Ursache der Wirklichkeit der Welt der Dinge geworden, die ihr Daseyn seiner dreifachen Urkraft, der Licht- der Geistes- und der Lebenskraft, verdanken. Von Seiten seiner, in dieser dreifachen Beziehung zu betrachtenden Kraft, ist das Wesen aller Wesen unter dem dreifachen Gesichtspuncte des Urlichtes, des Urgeistes und des Urlebens zu denken, und demnach als die Urquelle, woraus alles Licht, so wie alles Geistige und Lebendige in der Welt emanirt ist. Denn als der, vor der Schöpfung der Welt verborgene Gott, im ersten Momente seiner Offenbarung sein verschlossenes Auge öffnete — wie die kabbalistische Bilderſprache sich ausdrückt — strömte aus der Licht- der Geistes- und der Lebenskraft seines offenen Auges Licht und Geist und Leben für Alles aus. Die Schöpfung ist sonach eine Offenbarung der an sich verborgenen Gottheit; eine Ausströmung und Fortleitung der Urkräfte des Unendlichen in ihrer dreifachen Form, als Licht- als Geistes- und als Lebenskraft, zu stufenweiser Mittheilung in unendlichen Graden.

Die erste Handlung der sich offenbarenden Gottheit — des Unbegreiflichen, der vor aller Schöpfung war, und auch durch sie keine Veränderung erleidet, da er nicht der Anfang, und die Einheit der Natur, sondern die absolute Einheit über aller Natur ist, von dem sie ausgegangen — diese erste Handlung, womit die Schöpfung begann, von den Kabbalisten ein Reden genannt, war das erste Ausstrahlen seiner göttlichen Licht- Geistes- und Lebenskraft. Und dieser urerste Strahl, in welchen die zwiefache Ur- und Allkraft der

Zeugung und Empfängniß vereiniget ist, der darum auch Vater und Mutter im höchsten Verstande genannt wird (die Synthesis des männlichen und weiblichen Princips) ist der urwesentliche Grund und Anfang aller Wirklichkeit, das Princip, worauf das Wesen und die Form aller Dinge beruht. Denn durch diese zwiefache Urkraft, ohne welche überall nichts auch nur einen Augenblick bestehen könnte, und die daher durch alle Welten geht, und das A und O derselben ist, entstand die Erstgeburt und Allform aller Wesen. — Dieser Erstgeborne Gottes ist, in seiner Beziehung auf den Allerhöchsten und ewigen, von dem Er ausgegangen, ein vollkommenes Bild, und der vollkommene Abglanz desselben, als der Inhaber aller Gotteskräfte, (der Gesalbte des Höchsten und dessen heiliger Schleier;) in seinem Verhältniße zur Welt betrachtet, das allumfassende Urbild aller Wesen, und der allereigentlichste Schöpfer aller Dinge.

Wie nun durch die erste und unmittelbare, nicht auf einzelne zähl- und nennbare Dinge oder Individuen, sondern auf das Vollkommenste und Allbegriffenste gehende Handlung der, aus dem ursprünglichen Stande ihrer Verborgenheit herausgehenden und sich offenbarenden Gottheit, das vollkommene Ebenbild derselben und zugleich das Urbild und die Urform aller Wesen hervorging: so emanirte aus diesem Erstgebornen der Gottheit, das All der Welten und aller einzelnen Dinge in demselben, indem die vom Urwesen ihm verliehene Gotteskraft, als die dreifache Urkraft des Lichts, des Geistes und des Lebens, in alle Grade des Lichts, in alle Stufen der Geister, und in alle Arten des Lebens sich ausbreitete. Die Hauptstufen der Eradiationen oder Offenbarungen dieses Erstgebornen (von der Kabbala der Urmensch, Adam Kadmon genannt,) welcher durch jenen Urstrahl mit dem Unendlichen, von dem er ausgegangen, innigst verbunden bleibt, sind bezeichnet durch vier auf einander folgende, dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordnete Welten. —

Die erste und vollkommenste dieser Welten ist die Welt des Ausflußes (Aziluth) die zweite, die Welt der Schöpfung (Briah,) die dritte, die Welt der Bildung (Iezirah) und die vierte, die Welt des Baues; (Asiah,) welche letztere als die niedrigste, die sichtbare oder Sinnenwelt ist, bewohnt von materiellen, von der Materie ihrem Seyn und ihren Thätigkeiten nach abhängenden, Wesen.

Diese vier, dem Grade der Vollkommenheit nach verschiedene, einander untergeordnete Welten, sind in dreifacher Beziehung Emanationen des Erstgebornen als des Schöpfers aller Dinge. Nämlich.

Erstens: als vier Lichtstufen oder Lichtgrade des Ausstrahls seiner Glorie, welcher nach allen Seiten hin sich verbreitet und durch alle Welten hindurch geht. — Zu dieser Ansicht von den vier Welten, als Lichtwelten, gehört die, der kabbalistischen Licht-Emanation eigenthümliche Vorstellungsart von zehn Sephiren d. i. zehn besondern Lichtquellen, die durch alle vier Welten gehen, und in einer jeden ganz, wiewohl in immer abnehmenden Graden des Lichts sich finden. Von diesen Sephiren bilden die drei obersten, ganz intellectuellen, die Krone oder das Haupt des Erstgebornen, und enthalten die drei Urkräfte desselben, die sieben untern hingegen sind seine Glieder und Attribute. Von den vier Lichtwelten selbst, seinem innern und äußern Gewande, ist es die Welt des Ausflusses, diese höchste oder innerste, welche als unmittelbare Glorie ihn zunächst umgiebt, und von den übrigen eingeschlossen wird. Denn immer wird das Höhere von dem nächstfolgenden Niedern umkleidet, so daß der durch alle Welten dringende Strahl des Lichtes aller Lichter, wie der Erstgeborne auch genannt wird, selbst noch die tiefste und äußerste Welt durchschimmert.

Zweitens: betrachtet die kabbalistische Emanationslehre diese vier Lichtwelten zugleich als vier Geisterwelten, oder als vier Systeme geistiger, von Stufe zu Stufe immer gröbere Bekleidung annehmender We-

sen und Kräfte, die insgesammt von dem göttlichen Allgeiste abstammen, mit welchem der Erstgeborne gesalbt oder begabt worden. Die Bewohner der obersten Welt, welche die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten enthält, aber ihre Mängel ausschließt, sind reine Geister; oder nicht sowohl Geister von eigener Selbstständigkeit, als vielmehr lauter reine göttliche Emanationen, ohne Subject und Vehikel, mit ihrem intelligiblen, geistigen Princip, dem Adam Kadmon, unmittelbar und auf das vollkommenste vereiniget. Die zweite, aus der Aziluthischen emanirte Briahtische Welt, welche, da sie die äußere hinzukommende Materie nicht voraussetzt, vorzugsweise die erschaffene genannt wird, ist die Welt der geistigen Substanzen von geringerer Vollkommenheit, weil sie nicht, wie jene, unmittelbar aus dem unendlichen Urgeiste geflossen ist. — Die Bewohner der dritten, aus der vorigen ausgeflossenen Jezirathischen oder geformten Welt, sind die Engel d. h. Geister, die an eine materielle Substanz gebunden, oder, in der Sprache der Kabbalisten zu reden, von leuchtenden Körpern, den Gestirnen, die ihnen zum Gewande und Vehikel der Wirksamkeit dienen, als ihrem Aufenthalte bekleidet sind, und von den Geistern diejenige Form erhalten haben, welche der Natur ihrer Vehikels angemessen ist. In diesen drei obern, obgleich dem Range der Vollkommenheit nach einander untergeordneten Welten, herrschen doch lauter wohlgeordnete, in Liebe und reiner Harmonie vereinigte Geisteskräfte. Aber in der vierten untern Welt, von den Kabbalisten die Asiahtische genannt, sind die unreinen Geister anzutreffen, welche als die bloßen Hüllen und Rinden der göttlichen intellectuellen Emanationen, ihrem Seyn und ihrer Subsistenz, wie ihrem Vermögen und ihrer Wirksamkeit nach, von der Materie abhängen, und deren Formen, darum, weil sie in eine ausgedehnte, beschränkte Materie versenkt sind, darin gleichsam gefangen und gebunden liegen, dem beständigen Wechsel der Veränderung, dem Entstehen und

dem Untergange unterworfen sind. In dieser untersten Welt, der Sinnenwelt, auf der letzten tiefsten Stufe, und der äußersten Gränze der intellectuellen Emanationen des göttlichen Allgeistes und seiner Kraft, kommt nun erst die grobe Materie zum Vorschein, als ein äußerer Ueberzug, woraus die Körperwelt und der menschliche Leib configurirt worden. Diese Materie hat zwar auch ihren Ursprung aus Gott, wie Alles überhaupt, und ist von ihm ausgeflossen; aber doch nicht auf eine positive, sondern lediglich privative Weise, als eine bloße Privation aller aus dem höchsten Wesen emanirten Vollkommenheit, ein finsterer, lichtleerer und geistloser Stoff, gleichsam die Kohle der göttlichen Substanz; — die verdunkelte Gottheit. —

Drittens: Ein dritter Gesichtspunct endlich, woraus die kabbalistische Emanationstheorie das System ihrer vier Welten betrachtet, ist die Idee des Lebens, welches in eben so vielen Abstufungen aus der Urquelle der göttlichen Lebenskraft entsprungen ist. Wie alles Licht aus dem Urlichte, und alle vollkommene und unvollkommene, reine und unreine Intelligenzen, bis zum geringsten und niedrigsten Seelenwesen, das selbst in den Staubkorn eingehüllt ist, von dem Urgeiste abstammen, so entquillt auch alles Leben der Welten dem göttlichen Lebensquell. Dieses Leben wird aber auch von Stufe zu Stufe immer unvollkommener und beschränkter, je weiter es von seiner Urquelle und deren unmittelbaren göttlichen Sphäre, entfernt ist, bis es sich endlich in dem Todten, Lebloſen der Materie verliert, die in ihren harten Schlauben oder Rinden die edlen Lebenskräfte gefesselt und gefangen hält, die aber der Herr und König alles Lebens wieder zu erlösen, zu läutern und zu sich zu sammeln, und dergestalt das Lebendige dem Todten, als dem, allem Leben feindseligen und bösen Princip, wieder zu entreißen sucht.

Dieſes ganze Syſtem der vier Welten iſt im ſtrengſten und vollkommenſten Sinne ein Syſtem, in welchem Alles, vom höchſten bis zum Niedrigſten, von dem erſten Erſchaffenen, dem vollkommenen Ebenbilde und Abglanze des Ewigen, bis zu deſſen niedrigſtem Geſchöpfe und Educte, dem geringſten Staubkorne herab, ſeine beſtimmte natürliche d. h. dem Syſtem allein angemeſſene Stelle und unverrückte Verbindung und Verkettung mit dem ganzen All der Dinge hat. Es kann das Untere und Niedere zwar in ſeiner Art erhoben, aber keinesweges verrückt werden. — Unter ſich ſelbſt ſtehen dieſe vier, zur abſoluten Einheit und Totalität eines Syſtems vereinigte Welten in dem Verhältniße der Dependenz und Subordination; ſo jedoch, daß jede nächſtfolgende Welt, nur ein unvollkommneres Eben- und Abbild von der ihr zunächſt vorangehenden und aus ihr emanirten vollkommnern Welt iſt. Denn alles in Einer Welt vorhandene wird auch in den übrigen allen angetroffen, ſo daß im Grunde nur ein gradueller Unterſchied — nur ein plus und minus von der Fülle der Realität und Vollkommenheit bis zur gänzlichen Leere und Privation derſelben, zwiſchen ihnen allen ſtatt findet. Und wie dieſe vier Welten unter ſich ſelbſt in genauem und durchgängigem Zuſammenhange ſtehen, und ein geſchloſſenes Syſtem bilden: ſo hat auch das Ganze derſelben eine nothwendige Beziehung auf das urerſte Princip, und iſt mit demſelben auf das innigſte zur Einheit verbunden. Dem Syſteme zufolge ſteht die Welt nach ihrer vierfachen Abſtufung zu ihrem oberſten Princip in dem doppelten Verhältniße der Dependenz und zugleich der Immanenz. — Der Dependenz: ſofern Alles von Ihm kommt, dem Vater des Lichts, und dem ewigen und urſprünglichen Quell aller Geiſtes- und Lebenskräfte; — Alles durch Ihn beſteht und durch Ihn zuſammenhängt. Aber auch zugleich in dem Verhältniße der Inhärenz oder Immanenz; ſofern die Welt als die immanente Wirkung Gottes, und Alles als ein Ausfluß aus ihm zu

betrachten iſt, wodurch derſelbe ſeine göttlichen Attribute und Kräfte nach allen Arten, Stufen und Gradationen offenbart hat. In der erſtern Beziehung unterſcheidet die Kabbala ſcharf und beſtimmt das ungewordene, ewige Urweſen und Urſeyn von allem abgeleiteten, creatürlichen Seyn und Weſen nach Ihm, und aus Ihm erſt hervorgegangen, den Erſtgebornen ſelbſt, als den Sohn von dem Vater nicht ausgenommen — Gott iſt, nach dieſem genetiſchen Verhältniße betrachtet, nichts von allem was Namen hat und zur Welt gehört; unterſchieden von ſeinen Bildungen, allen Offenbarungen ſeiner höchſten Gotteskraft, vor denen Er ſelbſt, der Ewige und Unveränderliche war. Denn Er ſelbſt iſt nicht der Anfang und die Einheit der Natur, ſondern die abſolute Einheit über der Natur. — In der letztern Beziehung — der Beziehung des Urweſens zur Welt, als ihres immanenten Grundes — ſpricht nichts deſto weniger die Kabbala die Einheit Gottes und der Welt mit ausdrücklichen Worten und auf eine unzweideutige Weiſe aus, wenn ſie den Urerſten (den Senior Seniorum oder Senior Sanctissimus) mit dem Namen Enſoph bezeichnet und von Ihm lehrt: daß Er allein Alles ſey, in ſeinem geoffenbarten ſowohl als nicht geoffenbarten Stande; — daß alle Formen der Dinge Ihm anhängen, wie Er ſelbſt Allen anhängt; — daß ſie alle in ihm verborgen liegen, und auch nicht von ihm getrennt werden. Die Welt in ihrer Weſentlichkeit d. h. die Dinge dem poſitiven Grunde ihrer Subſiſtenz nach, oder nach dem, was Licht, Geiſt und Leben in ihnen iſt, und Gott in ſeiner Wirklichkeit oder Offenbarung betrachtet, ſind demnach zur abſoluten Einheit und Totalität mit einander vereiniget, oder machen ein einiges, unzertrennlich verbundenes Ganzes aus. Von dieſer Seite das Verhältniß Gottes zur Welt, als einer immanenten Wirkung deſſelben betrachtet, war daher, dem Syſtem zufolge, Gott Alles, iſt Alles und wird Alles ſeyn. Denn es iſt alles gewordene Seyn und Weſen vereiniget in dem göttlichen Urſeyn und Urweſen; zunächſt

das Seyn und Weſen des Erſtgebornen vermittelſt jenes erſten Ausſtrahls (per Bilancem, Patrem et Matrem, Senior Seniorum est in Microprosopo, ſeinem erſten Wiederſtrahl und Bilde) und durch ihn, in welchem das göttliche Weſen zur vollkommenen Form ſich geſtaltet, alle Einzelweſen und deren Formen, die insgeſammt in jener Urform, dem göttlichen Urbilde, begriffen ſind.

---

In dieſen hier mit dargelegten weſentlichen Grundlehren der Kabbala, in ſo weit dieſelbe ein Syſtem der Emanation enthält, in ſeiner älteſten Geſtalt, geſondert von den mancherlei ſubtilen Deutungsarten, die es in ſpätern Zeiten erhalten, und zugleich entkleidet von den vielen abentheuerlichen, allegoriſchen Dichtungen einer kindiſch ſpielenden und ausſchweifenden Phantaſie, die mit den Begriffen der Emanation auf mannichfache Weiſe verwebt werden, ſpricht ſich der Geiſt und Charakter dieſer Jüdiſch-orientaliſchen Emanationstheorie ſo deutlich und beſtimmt aus, daß wir die Grundzüge dieſes eigenthümlichen Geiſtes und Charakters derſelben leicht auszeichnen können.

Auch dieſes Syſtem alſo iſt gleich dem alten indiſchen, dem es nachgebildet worden, ein Syſtem des Unismus, im Gegenſatze mit allem abſoluten, urſprünglichen Dualismus. — Keine ewige Urmaterie außer und neben und unabhängig von Gott, ſondern auch die Materie aus und von Gott kommend, als dem Einen Urweſen, aus welchem die geſammte Welt der Dinge, der Subſtanz oder der Materie wie der Form nach, hervorgegangen iſt. Indem ſonach dieſes Syſtem von der Vorausſetzung ausgeht, daß überhaupt keine Materie an ſich exiſtire, ſondern alles Seyende uud Reale geiſtiger Natur ſey, ſtellt es ſich zugleich dem urſprünglichen und abſoluten Materialismus entgegen, und ſcheint ſich als reiner Intellectualismus geltend machen zu wollen. Aber dieſer ganzen intellec-

tuellen Emanationslehre liegt doch ein feinerer Materialismus zum Grunde, in Materialisirung der Idee des intelligiblen Urwesens durch die Vorstellung desselben, als einer Lichtnatur. Das ist der herrschende Grundbegriff, dessen Ursprung aus dem Orient, und namentlich aus der alten persischen Religionsphilosophie nicht zu verkennen ist. Diese alte orientalische Vorstellungsart finden wir nun hier wieder, wie sie von den Kabbalisten zur Begründung und Ausbildung ihres Emanationssystems, als einer Lichttheorie ist gebraucht worden. An der Lichtmaterie fanden sie einen bestimmten Stoff, den sie aus der göttlichen Substanz, jedoch ohne Veränderung derselben, um ohne alle Verminderung ihrer Fülle an Lichtstoff und Lichtkraft, konnten ausfließen oder ausströmen, und dergestalt durch dessen Ausbreitung nach allen Seiten hin, in immer abnehmenden Stufengraden, vermittelst des ersten Ausstrahls, das System der Welten entstehen lassen. Vor der Schöpfung, als seiner Offenbarung befand sich der Lichtstoff in der Substanz des urersten Lichtkönigs in dem Zustande der Gebundenheit und Verborgenheit, (als des lumen omnium intimum, in quo istud, quod non manifestatur) bis mit dem ersten Ausstrahl desselben, der uranfängliche verborgene König des Lichts (Occultissimus Occultorum) seine unendliche Glorie in ihrer sichtbaren Herrlichkeit zu offenbaren begann. — Durch Vereinigung dieser materialistischen Vorstellungsart des Urwesens, als einer Lichtsubstanz, mit der Idee eben desselben, als des Ur- und All-Geistes, bildete sich die Theorie der Kabbalistischen Licht-Emanation zu einem System des Intellectualismus aus. Diese intellectuelle Emanationslehre war hiernach freilich zwar gegründet auf die Basis eines Materialismus; aber doch eines Materialismus von der subtilen Art, der mit Ausschließung aller gröbern elementarischen Materie, als einer bloßen Privation des Realen und Positiven, nur den feinsten materiellen Stoff, das Licht beibehielt, um damit, als einem Gewande, die geistigen Naturen alle,

von den obersten bis zu den untersten, zu umkleiden. — Die Geisterwelt, von ihrem obersten Principan, bis zur tiefsten Stufe ihrer unvollkommenen Wesen war demnach die absolut reale Welt des allein wahren Lebens und Seyns. Denn auch selbst die Bewohner der untersten, unvollkommensten Welt sind geistige Wesen, als Theile der göttlichen Ausflüße, die auch dereinst bei der großen Welt-Revolution in das unerschöpfliche Lichtmeer der Gottheit, aus dem sie ausgefloſſen sind, zurückkehren werden, nachdem sie erst ihre gröbern, materiellen Hüllen (die cortices) werden abgeworfen, und damit zugleich ihr unreines, böses Wesen abgelegt, und sich gereinigt und geläutert haben.

Daß die Kabbalisten auch das erste Princip selber nicht blos unter dem Bilde des Lichts gedacht, sondern den Lichtstoff wirklich zum Substrat und zur Substanz des göttlichen Wesen selbst gemacht, und sonach nur im Gegensatze mit der gröbern Materie für ein immaterielles Wesen anerkannt haben: das geht aus dem Ganzen des Systems so unwiedersprechlich hervor, daß man, wie schon Brucker mit Recht behauptet, das ganze System umstürzen müßte, wenn man die Vorstellung aller und jeder Materialität überhaupt daraus verbannen wollte.

Die ganze versuchte Constructionsweise des Universums nach dem Gesetze der Emanation, auch wenn wir von jeder symbolischen Darstellung und Einkleidung in Bilder absehen wollen, verliert allen Sinn und alle Haltung, sobald wir der kabbalistischen Emanationslehre ihre materialistische Grundlage entziehen und zu einem bloßen Intellectualsystem sie umdeuten wollten. Die Erklärung des Ursprungs der gesammten Welt der Dinge in diesem System geht durchaus von materialistischen Begriffen aus, und gründet sich auf Naturgesetze eines materiellen Mechanismus —: auf die Gesetze der Expansion und Contraction der Licht-Natur. Die Kabbala beschreibt ihr Ensoph vor Erschaffung der Welten, als das unendliche, den ganzen

unendlichen Raum ohne Schranken erfüllende, und sich überall gleiche, absolut einfache und formlose Licht; also als absolute Einerleiheit, und endlose Totalität, worin schlechterdings nichts zu unterscheiden war. Ueberall also nichts als lauteres göttliches Lichtwesen, und überall die gleiche Fülle desselben; aber durchaus ohne alle Form. — Um nun eine Welt außer sich zu schaffen, mußte vor allem erst ein Platz für dieselbe gewonnen werden. Das unendliche, mit der Ueberfülle seines Glanzes den ganzen unendlichen Raum erfüllende Licht mußte demnach der zu schaffenden Welt Platz machen, dadurch, daß es sich aus der Mitte nach allen Seiten hin in gleicher Weise zurückzog, und dergestalt um den Mittelpunct herum einen leeren Raum bildete. Dieser nunmehr von der Lichtfülle ausgeleerte, und nur deswegen dunkel genannte, obgleich darum nicht alles Lichts beraubte Raum, weil die göttlichen Lichtstrahlen sich nur zurückgezogen hatten, ohne darum den Raum durchaus lichtleer zu lassen, konnte und sollte nun den Creaturen allen, durch deren Schöpfung der Schöpfer seine Herrlichkeit offenbaren wollte, zum Behälter dienen, und zum Schauplatze und Wirkungskreise ihres Lebens und ihrer Thätigkeit, in der ihnen allhier anzuweisenden Stellung und Ordnung gegen einander. — Die allererste Handlung des Schöpfers, die dem Schöpfungsacte selbst noch vorhergehen mußte, da keine Schöpfung einer Welt außer Gott möglich war, so lange derselbe mit seinem überschwenglichen Lichte Alles erfüllte, war sonach ein in sich selbst Zusammenziehen seiner Lichtkraft, wodurch erst ein Gegensatz gegen das göttliche, seiner extensiven Unendlichkeit sich entäußerte Licht hervortrat; der leere Raum nämlich, welcher durch das sich mittheilende göttliche Licht erst erfüllt werden sollte, als Platz für die Schöpfung. — In diesen leeren Raum, des Außerhalb Gottes, im Gegensatze mit dem Innerhalb Gottes, oder dem lichtvollen Raume, konnte nun das göttliche Licht seine Strahlen ausströmen lassen, und in demsel-

von den obersten bis zu den untersten, zu umkleiden. — Die Geisterwelt, von ihrem obersten Principan, bis zur tiefsten Stufe ihrer unvollkommenen Wesen war demnach die absolut reale Welt des allein wahren Lebens und Seyns. Denn auch selbst die Bewohner der untersten, unvollkommensten Welt sind geistige Wesen, als Theile der göttlichen Ausflüße, die auch dereinst bei der großen Welt-Revolution in das unerschöpfliche Lichtmeer der Gottheit, aus dem sie ausgeflossen sind, zurückkehren werden, nachdem sie erst ihre gröbern, materiellen Hüllen (die cortices) werden abgeworfen, und damit zugleich ihr unreines, böses Wesen abgelegt, und sich gereinigt und geläutert haben.

Daß die Kabbalisten auch das erste Princip selber nicht blos unter dem Bilde des Lichts gedacht, sondern den Lichtstoff wirklich zum Substrat und zur Substanz des göttlichen Wesen selbst gemacht, und sonach nur im Gegensatze mit der gröbern Materie für ein immaterielles Wesen anerkannt haben: das geht aus dem Ganzen des Systems so unwiedersprechlich hervor, daß man, wie schon Brucker mit Recht behauptet, das ganze System umstürzen müßte, wenn man die Vorstellung aller und jeder Materialität überhaupt daraus verbannen wollte.

Die ganze versuchte Constructionsweise des Universums nach dem Gesetze der Emanation, auch wenn wir von jeder symbolischen Darstellung und Einkleidung in Bilder absehen wollen, verliert allen Sinn und alle Haltung, sobald wir der kabbalistischen Emanationslehre ihre materialistische Grundlage entziehen und zu einem bloßen Intellectualsystem sie umdeuten wollten. Die Erklärung des Ursprungs der gesammten Welt der Dinge in diesem System geht durchaus von materialistischen Begriffen aus, und gründet sich auf Naturgesetze eines materiellen Mechanismus —: auf die Gesetze der Expansion und Contraction der Licht-Natur. Die Kabbala beschreibt ihr Ensoph vor Erschaffung der Welten, als das unendliche, den ganzen

unendlichen Raum ohne Schranken erfüllende, und sich überall gleiche, absolut einfache und formlose Licht; also als absolute Einerleiheit, und endlose Totalität, worin schlechterdings nichts zu unterscheiden war. Ueberall also nichts als lauteres göttliches Lichtwesen, und überall die gleiche Fülle desselben; aber durchaus ohne alle Form. — Um nun eine Welt außer sich zu schaffen, mußte vor allem erst ein Platz für dieselbe gewonnen werden. Das unendliche, mit der Ueberfülle seines Glanzes den ganzen unendlichen Raum erfüllende Licht mußte demnach der zu schaffenden Welt Platz machen, dadurch, daß es sich aus der Mitte nach allen Seiten hin in gleicher Weise zurückzog, und dergestalt um den Mittelpunct herum einen leeren Raum bildete. Dieser nunmehr von der Lichtfülle ausgeleerte, und nur deswegen dunkel genannte, obgleich darum nicht alles Lichts beraubte Raum, weil die göttlichen Lichtstrahlen sich nur zurückgezogen hatten, ohne darum den Raum durchaus lichtleer zu lassen, konnte und sollte nun den Creaturen allen, durch deren Schöpfung der Schöpfer seine Herrlichkeit offenbaren wollte, zum Behälter dienen, und zum Schauplatze und Wirkungskreise ihres Lebens und ihrer Thätigkeit, in der ihnen allhier anzuweisenden Stellung und Ordnung gegen einander. — Die allererste Handlung des Schöpfers, die dem Schöpfungsacte selbst noch vorhergehen mußte, da keine Schöpfung einer Welt außer Gott möglich war, so lange derselbe mit seinem überschwenglichen Lichte Alles erfüllte, war sonach ein in sich selbst Zusammenziehen seiner Lichtkraft, wodurch erst ein Gegensatz gegen das göttliche, seiner extensiven Unendlichkeit sich entäußerte Licht hervortrat; der leere Raum nämlich, welcher durch das sich mittheilende göttliche Licht erst erfüllt werden sollte, als Platz für die Schöpfung. — In diesen leeren Raum, des Außerhalb Gottes, im Gegensatze mit dem Innerhalb Gottes, oder dem lichtvollen Raume, konnte nun das göttliche Licht seine Strahlen ausströmen lassen, und in demsel-

ben verbreiten. Die Kräfte des göttlichen Lichts sind daher nichts anders als die Bewegungskräfte der Contraction und der Expansion. Der Act der Contractionskraft mußte, als nothwendige Bedingung der Entwickelung selbstständigen Daseyns aus Gott, dem Acte der Expansion vorausgehen, durch welchen allererst nach dem Gesetze der Descendenz, in Uebergängen von Stufe zu Stufe herab, das System der verschiedenen Lichtwelten sich entwickelte, bis zur äußersten Gränze des Daseyns, als den bloßen Schlacken, der Rinde und Schale desselben.

Sonach ist das kabbalistische Emanationssystem, als eine Licht-Theorie, durch ihre Vorstellungsart von dem Urwesen, als dem Urlichte, und dessen Contractions- und Expansionskräften, von dieser Seite betrachtet, ein System des feinern Materialismus, welcher dem Idealismus desselben zur Grundlage dient. Der ganze Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellen ist nichts weiter als ein Gegensatz zwischen dem Vollen und dem Leeren, dem Lichten und dem Finstern; dem innern Lichtstoff und der bloßen Rinde und Schale desselben. — Die Materie ist in diesem System das Außerhalb Gottes, das, durch das Zusammenziehen seiner Lichtkraft entstandene Nichtreale des lichtleeren Raumes; — also eine bloße Privation und Negation.

Dieselbe blos relative Bestimmung und Bedeutung des Gegensatzes von Immateriellen und Materiellen finden wir wieder unter denjenigen Emanationslehren, welche den Gnostischen Schulen ihren Ursprung und ihre Ausbildung verdanken.

Da die Emanationslehre dieser Schule historisch älter ist, als die neuplatonische, und überdies noch durch innere Verwandtschaft der kabbalistischen am nächsten steht: so wird auch die Darstellung derselben unmittelbar an die des kabbalistischen Emanationssystems sich anschließen müssen.

## II.

### Die Emanationslehre der Gnostiker, unter dem Charakter einer Aeonenlehre.

Daß man die Elemente der Gnosis in der Religionsphilosophie der jüdischen Theosophen aufzusuchen habe, als der ersten Quelle jener gnostische Secten und Schulen, die im zweiten Jahrhundert in der christlichen Kirche auftraten, das kann um so weniger bezweifelt werden, je mehr diese Abkunft durch die innere Verwandtschaft des Gnosticismus und der jüdisch orientalischen Theosophie, wie wir sie insbesondre in der Kabbala finden, bewährt wird. Denn auch im Gnosticismus wie in der Kabbala ist das vorherrschende Element orientalische Theosophie, wodurch beide von dem spätern, in der alexandrinischen Schule der Neuplatoniker aufgekommenen Emanatismus in mehreren wesentlichen Puncten sich unterscheiden. In dem letztern nämlich zeigt sich der Platonismus als vorherrschendes Element; so wie in der Religionsphilosophie des platonisirenden Philo, der seine Weltansicht nach Platonischen Ideen gebildet und durch das Medium derselben auch die vorgefundenen und sich angeeigneten Lehren der jüdischen Theosophie aufgefaßt und gedeutet hatte. Doch vermochte der vorherrschende Platonismus in dem Geiste und der Denkart Philo's die früher aufgefaßten und sich angeeigneten Vorstellungsarten einer jüdisch-orientalischen Theosophie nicht zu verdrängen; da wir auch in seiner Religionsphilosophie die Hauptideen antreffen, die ursprünglich aus der Quelle der orientalischen Philosophie geschöpft sind, aus welcher sie sodann in den Kabbalismus übergegangen waren, dem sich die gnostischen Systeme mehr oder weniger nachgebildet haben. — Zu diesen Ideen gehört.

Erstens: Der Gegensatz zwischen einem verborgenen, in sich selbst verschlossenen Seyn und Leben Gottes vor der Schöpfung der Welten, und dem, mit und durch die Schöpfung aus sich herausgegangenen

und geoffenbarten Gotte; welcher Gegensatz in der Sprache der Kabbala durch das verschlossene und offene Auge der Gottheit bezeichnet wurde.

Zweitens: die Vorstellungsart von Gott als einem Lichtwesen und der Urquelle alles Lichts, aus welchem vermöge seiner Ausstrahlungen, das All der Dinge, als eine Lichtwelt, ausgeflossen.

Drittens: Die Darstellung von der Schöpfung der Welt der Dinge, als einer fortgehenden Entwickelung und Fortleitung der göttlichen Licht-Geistes- und Lebenskraft zu stufenweiser Mittheilung in unendlichen, immer abnehmenden Graden, so daß von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres aus Vollkommnerem ausgeflossen; die gesammte Welt der Dinge aber nicht die unmittelbare Wirkung des verborgenen Gottes selbst sey, sondern nur seines Erstgebornen, durch den, als das vollkommenste Abbild seines, durch ihn sich offenbarenden, Wesens, und zugleich als das allumfassende Urbild aller erschaffenen Dinge, der Ewige alles Seyn und Leben hervorgebracht hat.

Diese Hauptgedanken finden sich nun auch in der Theosophie des platonisirenden Philo, der sie nur in eine platonische Form eingekleidet, durch Hypostasirung der platonischen Ideen, und durch Verschmelzung derselben mit den gleichfalls hypostasirten göttlichen Kräften. Unter dieser Form des platonischen Intellectualismus die Lehren seiner jüdisch orientalischen Theosophie auffassend und deutend, bestimmt Philo den Gegensatz zwischen dem, seinem Wesen, wie den in sich verschlossenen Kräften nach, unbegreiflichen, über jede Abbildung und Bezeichnung, und über jede Erscheinung erhabenen Urgrunde und Urprincip, von welchem sich nur das Seyn, ein In sich Seyn und Für sich Seyn (το ὀν) prädiciren läßt, und dem, durch Offenbarung und Entfaltung seiner Kräfte und Vollkommenheiten, aus seiner Verborgenheit hervorgegangenen Gotte. Unter diesen, aus dem Wesen Gottes durch Offenbarung seiner selbst sich entwickelten, göttlichen Kräften denkt sich der pla-

tonisirende Theosoph theils die einzelnen, aus dem göttlichen Wesen, sich entfalteten Vollkommenheiten selbst theils die verschiedenen Offenbarungs- und Erscheinungsweisen das Allvaters, als Schöpfers, Erhalters und Regierers, als des Gesetzgebers, und des belohnenden und bestrafenden Richters. — Alle diese, aus Gottes unbegreiflichem Wesen ausstrahlenden Kräfte (δυναμεις τϑ ὀντος) schließt in sich der λογος, als die allgemeine Offenbarung des ὀν, und als das vollkommene und allumfassende Abbild desselben. Als der allgemeine Gottesoffenbarer im Verhältnisse zu den einzelnen hypostasirten, d. i. als selbstständige Intelligenzen gedachten göttlichen Kräften und Attributen, deren Inbegriff die intelligible Welt ist, wird dieser λογος von Philo auch αρχαγγελος genannt. Er heißt auch ἀρχη, als erstes Princip aller geistigen Lebensentwickelung und aller besondern Erscheinungen und Offenbarungen Gottes in den einzelnen Geistern und Engeln, deren, aus ἰδεαις αγεννηταις und ἀορἀταις bestehende, und der Erscheinungswelt zum Urbilde dienende Welt, (κοσμος νοητος) dieser λογος begreift, als das Princip der Einheit und Totalität derselben. — Diese Ansicht Philo's von der Intellectualwelt finden wir in den gnostischen Schulen noch weiter ausgebildet und mit verschiedenen Dichtungen ausgeschmückt, indem die Gnostiker in der jüdisch-orientalischen Theosophie den Schlüssel zu den Geheimnissen der Geisterwelt glaubten gefunden zu haben, in deren Tiefen, ihrer Meinung nach, Plato nicht eingedrungen sey, dessen mangelhafte, undeutliche und unbestimmte Ansichten von der Intellectualwelt, ihrer Einrichtung und Organisation sie durch jenen Schlüssel aufhellen und ergänzen müßten.

Mit Uebergehung der dualistischen Emanations-Theorien, zu welchen sich einige Secten der Gnostiker, namentlich die Basilidianer, bekannten, haben wir uns hier nur an diejenigen zu halten, in welchen, unter Voraussetzung Eines absolut höchsten Princips, mit Verwerfung alles ursprünglichen Dualismus in

Annahme zweier, einander entgegengesetzter thätiger und lebendiger Principien, die Hypothese der Emanation aller Dinge aus Gott, als dem Einen und einzigen Realprincip derselben, in ihrer Reinheit und Allgenugsamkeit erscheint.

Die, auf das Princip des Unismus gegründete gnostische Emanationslehre läßt sich ihrer eigenthümlichen Form nach, abgesehen von den besondern Unterscheidungspuncten einzelner Schulen, und der besondern Anwendung, welche diese Schulen, zufolge ihrer jüdischen oder antijüdischen Denkart, von ihrer Gnosis, als Theorie, machten, auf folgende Hauptsätze zurück führen.

Das erste Princip, der Urgrund und Urquell alles Lebens und alles Lichts, ist das in sich verborgene unveränderliche und unerforschliche Urwesen, seiner Unergründlichkeit wegen *βυθος*, auch der Ewige, (*αἰων*,) und, als der Vater und das Urprincip alles Daseyns, *προαρχη* und *προπατηρ* genannt.

Dieser *βυθος* hat, heraustretend aus dem Stande seiner Verborgenheit und Verschlossenheit, sein unbegreifliches Wesen begeiflich gemacht durch Entfaltung seiner göttlichen Kräfte und Vollkommenheiten. Die erste, unmittelbare und allgemeine Selbstoffenbarung das verborgenen Gottes, die durch seine Selbstbetrachtung (*ἐνθυμησις ἑαυτϑ*) erzeugte Erstgeburt des ersten Acts der Entfaltung seiner göttlichen Lebenskräfte, ist der Eingeborne (*νϑς* oder *μονογενες*.) In diesem Monogenes, dem vollkommenen Ebenbilde des Urwesens (dem *προσωπον τϑ πατρος* erkennt die gnostische Emanationslehre zugleich den eigentlichen Vater und das bildende Princip alles, in bestimmten Gestalten sich offenbarenden göttlichen Seyns und Lebens, welches durch ihn, das erste Begreifliche (*το πρωτον καταληπτον*) erst begreiflich geworden, ohne ihn aber ein in Gottes Wesen ewig Verborgenes und Unbekanntes geblieben wäre.

Alle besondre Offenbarungsformen des, stufenweise aus dem *βυθος* durch den Erstgebornen sich verbreiten-

den göttlichen Lebens, bilden in ihrer vollständigen Vereinigung die Welt der Aeonen, die mit ihrem Urwesen und Urprincip Ein Ganzes ausmacht, als das allgemeine πληρωμα des, in der vollständigen Fülle seines entfalteten Lebens betrachteten, βυθος. Diese stufenweise Entwickelung des göttlichen Lebens erfolgt nach dem Gesetze der Duplicität, welches durch alle Stufen des Daseyns hindurch geht, und selbst in den Erscheinungen der niedern sinnlichen Welt abgebildet ist. Diesem Gesetze der höchsten Weltordnung zufolge, theilt sich die gesammte Aeonenwelt in die männliche, und in die weibliche; es findet der Gatte in dem Gatten seinen ergänzenden, integrirenden Theil (συζυγος.) Die aus ihrer Begattung erzeugten neuen Aeonen sind Abdrücke ihres gemeinschaftlichen Wesens, so jedoch, daß in dem einen oder dem andern bald mehr das Weibliche, bald das Männliche vorherrscht. Auf den βυθος selbst findet aber dieses Gesetz und Verhältniß der Aeonenentwickelung keine Anwendung, da in ihm selbst Männliches und Weibliches noch ungetrennt in absoluter Einheit und Indifferenz begriffen ist.*)

*) Diese Ansicht von der Aeonenwelt, in Ansehung des Geschlechtsunterschiedes der Aeonen, und des Gesetzes ihrer Erzeugung und Entwickelung herrscht in allen Systemen der, zur Schule des Valentinus gehörenden Gnostiker, so wie auch in den Systemen derjenigen gnostischen Secten, welche von ähnlichen Principien wie die Valentinianer ausgingen, so viel diese Systeme auch immer in Bestimmung der Zahl und der Stufenfolge der Emanationen von einander abweichen mögen. In einigen dieser Systeme ist die ganze Vorstellungsart von dieser Entwickelung mehr vereinfacht, in andern dagegen mehr ins Einzelne ausführt, durch eine ausführliche Zerlegung und Hypostasirung der einzelnen göttlichen Kräfte (δυναμεις) und Attribute. In den meisten Systemen der Valentinianischen Schule selbst, welche sich überhaupt durch eine reichere Ausschmückung und Ausstattung der Geisterwelt auszeichnen, ist die erste heilige Zahl der Aeonen auf dreißig gesetzt. Der βυθος und seine εννοια, (d. i. Idee des Ewigen, oder der Gedanke seiner selbst, mit ihm selbst in ungetrennter Einheit verbunden), der νους, und seine συζυγος und Offen-

Alle diese Aeonen, obgleich durch Ein gemeinschaftliches Grundwesen und Princip verbunden, sind doch alle von einander durch bestimmte Gränzen gesondert; ein jeder hat sein eigenes individuelles und selbstständi-

barung, die ἀληθεια bilden die erste heilige Vierzahl als Grund und Wurzel alles Daseyns. Der νους und die ἀληθεια erzeugen hierauf den λογος, welcher als das wirkende und bildende Princip, den vom νους empfangenen Lebenskeimen durch Verbindung mit seiner συζυγος, der ζωη, eine feste Gestaltung gibt. In ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander befassen der βυθος, der νους und der λογος die absolute Einheit und Totalität der drei Principien alles Daseyns und Lebens, und bilden daher auch die heilige Dreizahl (die Drei-Einheit des göttlichen Wesens). Letzteres Princip, der λογος, wird durch Verbindung mit seiner συζυγος, der ζωη, Vater und Erzeuger aller übrigen Aeonen, unter denen der Urmensch (ανθρωπος) der Erstgeborne ist, der zu seiner συζυγος die himmlische Gemeinde (ἐκκλησια) hat. —

Einfacher ist eine andere gnostische Emanations-Theorie, von welcher sich in den ältern Lehren derjenigen gnostischen Secte, die zufällig den Namen der Ophiten erhalten, desgleichen in den Lehren des Bardesanes, einige Fragmente finden. Diese, zu den antijüdischen Gnostikern zu rechnende Secte, welche wohl aus einer gemeinschaftlichen ältern Quelle mit der Valentinianischen Schule geschöpft haben mochte, da sie mit dieser ja auch von ähnlichen Principien ausgeht, stellte sich die Aeonenwelt als eine Lichtwelt vor, und das höchste Princip desselben, den βυθος, als das Urlicht und den Urquell alles andern Lichts, von welchem zuerst seine ἐννοια als das zweite Princip emanirt ist, so wie von diesem der Geist der als das erste zeugende, göttliches Leben weiter verbreitende Princip, auch als die Quelle alles Lebens (die μητηρ των ζωντων oder die ἀνω σοφια) anzuerkennen ist. Der βυθος, die ἐννοια und diese μητηρ των ζωντων (der Geist, oder die höchste himmlische Seele, die ἀνω σοφια) machen auch hier die heilige Trias, als die drei Grundprincipien alles Daseyns und Lebens aus, und entsprechen dem βυθος, dem νους und dem λογος der Valentinianischen Systeme. — Vgl. die genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, von Dr. und Prof. Aug. Neander Berlin 1818. aus welchem neuern für die genetische Geschichte des Gnosticismus classischen Werke, die Grundzüge zu dieser Darstellung der gnostischen Emanationstheorie genommen sind.

ges Wesen; jeder ist ein eigener Spiegel, in welchem sich der Ewige auf eine gewiße bestimmte Weise in reinem, ungetrübtem Lichte offenbart. Es ist sonach in dieser Religion, dem Pleroma der reinen Geisterwelt, nur Eine Art des Daseyns; — es entfaltet sich hier das Eine göttliche Leben durch des allgemeinformende Princip des *νους* in seinen besondern Gestalten, nach dem Gesetze der höhern Weltordnung, dem Gesetze des Gegensatzes, das aber hier zugleich das Gesetz der höchsten Einheit und Harmonie ist. Denn in dieser absolut realen, göttlichen Welt ohne Mängel und Unvollkommenheiten herrscht ursprünglich wenigstens Eintracht und Seeligkeit, obgleich auch schon mit der ersten Entwickelung des Lebens aus Gott, der Keim eines Zwiespalts, einer Verwirrung und Zerrüttung, und mit diesem die Möglichkeit eines Abfalls von der göttlichen Vollnommenheit und Seeligkeit gesetzt ist.

Aus einem solchen wirklichen Abfalle, als einem Hinabstürzen der göttlichen Lebenskräfte aus dem *πληρωμα* in ein Ungöttliches; und einem Vermischen mit diesem, dem göttlichen Seyn und Leben Fremden und Entgegengesetzten, ist denn auch einzig und allein nur der Ursprung der Sinnenwelt abzuleiten, die sich zu jener absolut realen, göttlichen Welt — der reinen Geisterwelt — wie ein mangelhaftes Abbild zu seinem vollkommenen Urbilde verhält. — Dieses, der Fülle des göttlichen Lebens, als ein Negatives und Privatives dem Realen und Positiven — dem *πληρωμα* der Lichtwelt — Entgegengesetzte, ist die *ὑλη*, ein für sich Todtes, Leeres und Finsteres, Unthätiges und Wesenloses (*το κενον, κενωμα, σκια τϐ ὀντος, σκοτος*) welches sein Leben erst durch die Vermischung mit göttlicher Lebenskraft aus der höhern Lichtwelt empfängt. Der Schöpfer und Bildner der in der Zeit entstandenen und dem Gesetze der Zeitlichkeit unterworfenen Erscheinungswelt ist nicht der höchste Gott selber, der mit dem Endlichen in der Erscheinung in keine Berührung kommen kann, sondern der Demiurgos (auch *ἀρχων*

von einigen genannt) der Repräsentant und Offenbarer des höchsten Gottes in der niedern Schöpfung, oder dem erscheinenden Weltall, welches nur eine mangelhafte Darstellung von der Herrlichkeit des höchsten Gottes ist. Denn dieser Demiurgos, geboren von der, aus dem Pleroma der Lichtwelt, als ein unreifer unvollendeter Keim des göttlichen Lebens, ausgestoßenen, in die ὑλη versunkenen und mit derselben sich vermischten unvollkommenen Tochter der himmlischen Weisheit (σοφια) trägt zwar durch seine Abstammung von einem himmlischen Genius, der gedachten Sophia, einen, dem höhern göttlichen Licht und Leben verwandten Saamen in sich; hat aber doch nur eine dunkle Kenntniß von der, über seine beschränkte Natur erhabenen, göttlichen Lichtwelt, von welcher er seinem bessern und höhern Theile nach abstammt. Darum vermag derselbe mit seinem Triebe, immerfort nach Außen zu wirken, auch nur in einem mangelhaften, unvollkommenen Nachbilde, das nichts für sich selbst Bestehendes ist, eine höhere Weltordnung zu offenbaren geleitet in den Werken seiner irdischen Schöpfung durch die, von seiner himmlischen Erzeugerin empfangenen Ideen (dem höhern geistigen Saamen) ohne sich dieser Ideen bewußt zu seyn. In seiner bewußtlosen, durch diese Ideen geleiteten Thätigkeit pflanzt dieser Naturgeist (die allgemeine irdische Weltseele, als das Princip alles Seyns und Lebens in der Natur) den höhern göttlichen Saamen (die geistigen Lebenskräfte πνευματικον) in die Menschennaturen. Denn es ist die eigentliche Bestimmung des Menschen, den höchsten Gott, den Allvater und seine höhere Weltordnung zu offenbaren. Zu diesem Zweck hat die, aus der Lichtwelt stammende Mutter, dem irdischen Sohne, den aus jener Lichtwelt empfangenen, und in die Region des niedern Seyns mitgebrachten göttlichen Saamen mitgetheilt, damit er, obwohl unbewußt, diesen Saamen in den Menschen pflanzen sollte, der ja eben dazu bestimmt war, etwas Höheres zu offenbaren, als die ganze niedere Schöpfung, dieses bloße Bild seines

Bildners. Darum besteht auch die menschliche Natur aus drei verschiedenen Elementen: einem pneumatischen von höherer göttlicher Herkunft; einem psychischen, und einem somatischen. In dem letztern, dem σωμα ὑλικον, mit welchem das πνευματικον und ψυχικον umkleidet ist, hat auch die niedere animalische Seele, die Quelle aller dem Göttlichen widerstrebenden bösen Begierden, von denen die bösen Geister (πνευματα ὑλικα) beherrscht werden, ihren Sitz. Denn auf der Stufenleiter des Daseyns nimmt das Hylische, als das aller Bildung widerstrebende, und mithin auch als die Quelle alles Bösen, die tiefste Stufe ein; und es endet das stufenweise Sinken der Lebenskräfte in dem Hylischen, als der Grenze alles Daseyns.

Da in dem Menschen etwas Höheres und Göttliches, mit der Lichtwelt Verwandtes wohnt, wodurch der höchste Gott durch das ewige Organ seiner Offenbarungen sich mit ihm verbunden hat: so ist in ihm auch das Band zu suchen, welches das Sichtbare mit dem Unsichtbaren, das Zeitliche mit dem Ewigen, die Geisterwelt mit der Sinnenwelt verbindet, und den Zusammenhang beider Welten, der niedern und der höhern, ans Licht stellt. In Kraft dieses göttlichen Lebensprincips in ihm, soll und kann der Mensch zu einer immer nähern Gemeinschaft mit Gott gelangen, in demselben Maaße, in welchem er durch Läuterung und Reinigung von dem Ungöttlichen, und durch Entwickelung und vollkommene Ausbildung der in ihn gepflanzten Keime des höhern geistigen Lebens, die nur in Verbindung mit einem Psychischen in die zeitliche Weltordnung eintreten und in derselben zur Reife sich entwickeln können, für das höhere Daseyn reif geworden. Diese Bestimmung kann und soll er erreichen. Denn es ist das höchste Ziel des göttlichen Weltplans, alle Stufen des Daseyns zur Harmonie mit dem Höchsten zu bringen, und Alles gänzlich zu vernichten, was dieser Harmonie durchaus widerstrebt. Das Mittel zu Erreichung dieses Endzwecks der Welt in allgemeiner Wiederherstellung der

Ordnung und Harmonie durch alle Stufen des Daseyns hindurch, ist das große Werk der Erlösung, mit dessen Vollendung der Zweck der Welt erreicht und das Ende derselben hereingebrochen seyn wird. Am Ziele dieser erreichten Endabsicht der Schöpfung werden nämlich, nach Vernichtung des Hylischen, der Schlacken der Materie, worinn alles Schlechte sich auflöset durch das in der Welt verborgene verzehrende Feuer, die psychischen Menschennaturen, von der Gewalt des Bösen befreit, in das, über das Hylische erhabene, und an das Pleroma sich anschließende Reich des Demiurgos gelangt; die, für das höhere göttliche Daseyn reif gewordenen geistigen Naturen aber, nach dem in ihnen das Licht des Bewußtseyns von ihrer höhern Abkunft und ihrer Verwandtschaft mit der höhern Weltordnung heller aufgegangen ist, in ihre Heimath, die Herrlichkeit der Lichtwelt, eingegangen seyn.

---

Daß diese gnostische, nach ihren wesentlichen Hauptpuncten hier dargestellte, Emanationslehre, in soweit dieselbe, als die Lehre der einen gnostischen Hauptpartei, auf das Princip des Monismus gegründet war, in genauer Verwandtschaft mit der kabbalistischen stehe, kann bei einer Vergleichung beider Systeme wohl nicht verkannt werden. Diesen Parallelismus zwischen den Gnostikern und den Kabbalisten haben auch längst bereits mehrere Gelehrte aufgefunden und ans Licht gezogen. So hatte unter andere vorlängst schon der gelehrte Theologe Johann Franz Buddeus in seiner Dissertation de haeresi Valentiniana, welche der von ihm verfaßten introductio ad historiam philosophiae Hebraeorum (Halae 1702) beigedruckt ist, zu erweisen gesucht, daß namentlich die Valentinianische Lehre von der Kabbala abstamme, und daß die von den Bekennern jener Lehre vorgetragenen und vertheidigten Sätze dieselben seyen, welche die Kabbala enthalte. So wenig als diese Verwandtschaft, ist aber auch der Unterschied

zwiſchen beiden Emanationsſyſtemen zu verkennen. Beide benutzten zwar zu Ausbildung einer höhern und geheimen Erkenntniß der Grundlehren des Judenthums oder des Chriſtenthums, die orientaliſchen Philoſopheme, aber ſie benutzten ſie doch nicht auf dieſelbe Weiſe, und ihre angenommenen philoſophiſchen Anſichten hatten ſich unter dem Einfluße der verſchiedenartigen orientaliſchen Vorſtellungsarten auch auf verſchiedene Art gebildet. In einem weſentlichen Hauptpuncte nämlich weicht die Emanationslehre des Gnoſticismus von der kabbaliſtiſchen ab, und in Anſehung deſſelben Punctes von der alten indiſchen Lehre ſelbſt, ſo wie auch von der Emanationslehre des Neuplatonismus. Dieſer Punct betrifft den Urſprung der Materie, und mit ihr zugleich die Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt, und deren Verhältniß zur Intellectual- oder Geiſterwelt.

Wenn die Kabbala auch die Materie ſelbſt für einen Ausfluß aus Gott erklärt, ob ſie gleich aller Vollkommenheit der Gottheit beraubt iſt, gleichſam als die verdunkelte Gottheit, und mithin dieſer Vorſtellungsart zufolge, der Materie das urſprüngliche Daſeyn außer und unabhängig von Gott abſpricht: ſo iſt dagegen die Annahme und Vorausſetzung eines ſolchen urſprünglichen Daſeyns gerade die dem Gnoſticismus eigene Anſicht und Vorſtellungsweiſe von der Materie. Von dieſer Seite betrachtet erſcheint die gnoſtiſche Emanationslehre überhaupt allerdings als ein Dualismus.

Zwar wird nur der einen Parthei der Gnoſtiker, den Manichäern, der Dualismus zugeſchrieben, und dieſer Parthey die Lehre derjenigen Gnoſtiker entgegengeſetzt, welche, wie die Valentinianer, zum Monismus ſich bekannten, und auf das Princip deſſelben ihr Syſtem gründeten. Aber beide gnoſtiſche Hauptpartheyen waren doch dem Dualismus zugethan, wiewohl nicht in einem und demſelben Sinne. Beide nämlich vereinigten ſich in der Annahme und Vorausſetzung zweier, einander entgegengeſetzter, gleich ewiger und urſprünglicher Principien. Aber beide Partheyen gaben dieſem

absoluten Gegensatze nicht dieselbe Bedeutung und Bestimmung. Für die Parthey der Manichäer, welche dem alten persischen Dualismus anhingen, und denselben zur Grundlage ihrer Gnosis machten, hatte jener Gegensatz die Bedeutung zweier Principien, die als thätige, lebendige und persönliche Grundwesen einander entgegengesetzt, und als zwei Mächte im Kampfe gegen einander begriffen waren. Nicht so die andre Hauptparthey der Gnostiker, welchen der Gegensatz nur als Gegensatz eines Positiven und eines Negativen, eines Reellen und eines Unreellen galt. Denn die Materie war nach ihren Begriffen von derselben, nur als ein Todtes, Leeres und Unthätiges der allein realen Licht- oder Geisterwelt entgegengesetzt. Und in dieser Vorstellungsart von der Materie (der ὕλη) als einem blos Negativen, einer bloßen Privation, ist nun auch der Schlüssel zu Erklärung des Ursprungs des sichtbaren Universums, oder der Sinnenwelt zu suchen. Unter Voraussetzung des Ursprünglichen Vorhandenseyns eines wesenlosen Leeren außerhalb des Pleroma der Licht- und Geisterwelt, läßt diese Emanationslehre nicht so, wie die kabbalistische, die Sinnenwelt durch allmälige Entfernung aus dem Princip der Intellectualwelt entspringen, sondern vielmehr durch einen Abfall von demselben, ohne einen stetigen Uebergang von der vollkommenen Aeonen- zu der unvollkommenen Sinnenwelt zuzulassen. Der Grund der Wirklichkeit dieses Abfalls liegt nach dieser dualistischen Emanationstheorie in einer freien That des letzten Gliedes der Aeonenwelt, nämlich in einer unerlaubten, dem Gesetze der Ordnung und Verbindung der Aeonenwelt widerstrebenden, sehnsuchtsvollen Begierde der Sophia, mit dem βυθὸς selber sich zu vereinigen. Diese Begierde war es, welche eine unzeitige Geburt, als Strafe zur Frucht hatte, die, als ein unreifes Product aus der Aeonenwelt verstoßen, und in das Oede und Leere der ὕλη, als das Außerhalb des Pleroma, hinabgestürzt, nunmehr den Schöpfer der Sinnenwelt, den Demiurgos, zur

Welt brachte, deſſen Schöpfungswerke darum auch nichts anders als eine Miſchung von Realität und Nichtrealität, von Poſitivem und Negativem ſeyn konnten.

In dieſer Erklärungsart des Urſprungs der Sinnenwelt, und des in derſelben vorhandenen phyſiſchen und moraliſchen Uebels durch einen Sprung, ein Herabſinken, oder Herabſtürzen aus der Seeligkeit der vollkommenen Aeonenwelt, zeigt die gnoſtiſche Emanationslehre eine eigenthümliche Seite, welche ſie von allen andern Emanationstheorien, von der kabbaliſtiſchen, wie von der alten indiſchen, und auch der neuplatoniſchen unterſcheidet. Denn nur die Intellectualwelt nach allen Abſtufungen und Daſeynsformen der geiſtigen Weſen (der Aeonen) in ihr, iſt die poſitive Folge, und eine reale Emanation aus dem erſten Princip, in welchem nur der Grund von der bloßen Möglichkeit des Abfalls, und ſeiner Folge, der Sinnenwelt, liegt, keinesweges aber der Grund der Wirklichkeit dieſes Abfalls, der vielmehr in dem Abgefallenen ſelber, in einer freien That deſſelben, geſucht werden muß.

In Erfindung der Hypotheſe eines Abfalls zu Erklärung des Urſprungs der Sinnenwelt hat die alte Gnoſis gewiße weſentliche Berührungspunete mit einer neuen Gnoſis, die ſich derſelben Hypotheſe zu Löſung deſſelben Problems, bedient. Dieſe neuere Gnoſis, wie ſie vornehmlich in einer Schrift Schelling's (Philoſophie und Religion) auf eine philoſophiſche Weiſe ausgeführt wird, findet gleichfalls den Urſprung der Sinnenwelt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit, durch einen Sprung, oder Abfall von Gott, als dem Princip der allein realen Intellectualwelt, denkbar. Der Grundgedanke alſo, den Urſprung der Sinnenwelt betreffend, iſt in beiden, der alten und der neuen Gnoſis, derſelbe, verſchieden nur in der Sprache und Darſtellungsweiſe in Bildern, oder in abſtracten Begriffen. Was nach der, in lauter ſinnliche Bilder, z. B. das Bild der Zeugung, eingekleideten Theogonie der alten Gnoſis, als das erſte Princip der In-

tellectualwelt, der βυθὸς genannt wird, das wird in der neuen bezeichnet als die reine, lautere Absolutheit ohne alle weitere Bestimmung, deren schlechthin einfachem Wesen auch der Name Gottes ausschließend beigelegt wird. Die Stelle des νοῦς oder Monogenes in der Theogonie der alten Gnosis nimmt in der neuern das Gegenbild des Absoluten ein, in welchem dieses objectiv wird, und seine Idealität in Realität umwandelt. Dieses Gegenbild, auch die Ureinheit genannt, dem das Absolute die Macht mitgetheilt, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandeln und sie in besondern Formen zu objectiviren, ist das Realprincip aller von ihr producirten Ideen, die zwar relativ auf ihre Ureinheit in sich selbst, eben darum aber auch zugleich in der Ureinheit sind, und alle mit derselben zusammenfallen, wie diese selbst mit dem Absoluten zusammenfällt. Diese Ideen, welche nach der neuen Theogonie nothwendig wieder auf gleiche Weise productiv sind und nur Ideen produciren, machen in ihrer Totalität die ganze absolute, allein reale Welt aus, die ihr Realprincip in der Ureinheit hat, und durch diese auf die absolute Einheit Gottes sich reducirt. Die absolute Welt der Ideen ist das Pleroma der alten Gnosis, welche die Ideen Aeonen nennt, als lauter selbstständige, geistige Wesen, die nach dem Gesetze der Geschlechts-Duplicität sich einander erzeugen. Und wie dem Monogenes oder νοῦς der alten Gnosis, die Ureinheit der neuen Gnosis entspricht: so auch dem Demiurgos der alten, die gefallene Vernunft oder der Verstand der neuern Gnosis, die in der Ichheit das allgemeine Princip der Endlichkeit findet, welche gleich dem Demiurgos, als der Schöpfer der Sinnen- oder Erscheinungswelt anzusehen ist, die sonach, als eine Folge des Abfalls, nur ein indirectes Verhältniß zum Absoluten hat. In der Versöhnung des Abfalls findet endlich auch die neuere Gnosis die Endabsicht der Geschichte des Universums, und setzt als, höchstes Ziel aller Geister die Befreiung derselben vom

Leibe und von aller Beziehung auf die Materie, und beschreibt das Zurückgehen der zur Idealität mit dem Unendlichen geläuterten Seelen in ihren Ursprung zugleich als die Auflösung der Sinnenwelt selber, die zuletzt in der Geisterwelt verschwindet.

Was nun insbesondre noch die Schicksale jener alten Gnosis, dieser erſten chriſtlichen Philoſophie, anbetrifft: so erzählt uns die Kirchengeschichte, welchen Widerspruch diese ersten christlichen Philosophen, als Anhänger ketzerischer Secten, in der rechtgläubigen Kirche gefunden, deren Bekenner dieser christlichen Gnosis, als einer Häresis, ihre ächt evangelische πίστις entgegen setzten.

Aber nicht blos von Seiten der rechtgläubigen Kirchenlehre, an die sie sich doch anzuschließen suchte, wurde diese höhere, für einen engern Kreis von Geweihten bestimmte christliche Weisheit bestritten und als Irrlehre verurtheilt. Auch selbst von Seiten einer ihr sehr nahen Verwandtinn war sie manchen Angriffen ausgesetzt. Der Neuplatonismus nämlich stellte dieser Gnosis eine andere Gnosis entgegen; und Plotin vornehmlich, dem das System der neuplatonischen Emanationslehre seine wissenschaftliche Ausbildung und Vollendung verdankt, zeigte sich als den heftigsten Gegner der Gnostiker. Und doch — welche genaue Verwandtschaft in den Principien und den speculativen Grundansichten von Gott und der Welt, bei aller Verschiedenheit in einzelnen Lehrstücken und deren praktischen Anwendung!

Die Emanationslehre des Neuplatonismus, diese jüngste und ausgebildetste Tochter von der gemeinschaftlichen Stammmutter, der indischen Emanationslehre, zeichnet sich vor ihren ältern Schwestern in Gehalt und wissenschaftlicher Form im Großen und im Einzelnen durch so manche bedeutende Vorzüge aus; weshalb sie auch das meiste Ansehen erlangt, und einen so viel verbreiteten und dauernden Einfluß auf die Denkart und die speculativen Ansichten älterer und neuerer

Denker gewonnen hat. Denn sie ist ja selbst das Medium und Vehikel geworden, durch welches Anfangs die Platonischen Lehren aus der alten in die neue christlich-philosophische Welt übergegangen waren, und in so vielen Köpfen philosophischer Denker im Mittelalter sowohl, als ganz besonders auch in den ersten Perioden des freiern, von den Fesseln der Scholastik entbundenen und durch die Bekanntschaft mit den classischen Originalwerken der alten Philosophen und ihr begeisterndes Studium erweiterten und erhöhten Lebens der Philosophie, Eingang gefunden. Mit ihr schließt sich auch die Reihe der verschiedenen, aus dem Princip der Emanation sich entwickelten Weltansichten in der Geschichte der alten Philosophie.

## VII.

## Das Emanationssystem des Neuplatonismus.

Nicht mit Unrecht führt dasjenige System der Emanation, welches in der Schule der alexandrinischen Philosophen entstand und sich weiter ausbildete, den Namen des Neuplatonismus, da die idealistischen Grundbegriffe dieses Systems von Platon hergenommen waren, dessen Speculationen über Gott, den Ursprung und das Wesen der Dinge am meisten sich dazu eigneten eine Verbindung mit den orientalischen Theosophien einzugehen. Diesen Uebergang vom Platonismus zum Neuplatonismus, durch Vereinigung und Vermischung der Vorstellungsarten orientalischer Theosophien mit platonischen Ideen, finden wir deutlich bezeichnet in mehreren Erscheinungen, die der Ausbildung des Neuplatonismus vorangegangen waren. Außer dem platonisirenden Philo, dessen Deutungs- und Auslegungsweise der platonischen Ideen und Grundlehren schon gedacht worden, findet sich auch bei andern spätern Platonikern die nämliche Vorstellungsweise, welche die platonischen Ideen in wirkliche, selbstständige Wesen um-

wandelte, und dieselben sodann mit den hypostasirten göttlichen Kräften identifizirte. Dieselbe Vorstellungsart führte insbesondre den Platoniker Numenius, der ganz mit der jüdisch-orientalischen Philosophie sich vertraut gemacht, und insbesondre in Philo's Vorstellungsart von einem doppelten λόγος eingegangen war, und dieselbe sich angeeignet hatte, zu Annahme dreier göttlicher Wesen oder Persönlichkeiten. Dieser platonisirenden Theosoph unterscheidet nämlich einen zweiten und dritten Gott von dem ersten und höchsten, welcher als ein reingeistiges und höchstseeliges, keinem Wechsel und keiner Veränderung unterworfenes Wesen, in keine Berührung mit dem Endlichen kommen, und mithin auch in keinem Caussalitäts-Verhältniße mit der Welt stehen kann. Ein zweiter Gott muß daher als Weltschöpfer (Demiurg) angenommen werden, welcher der Sohn des höchsten Gottes ist, aber wegen seines doppelten Verhältnißes, einerseits zum ersten Gott, als einer unmittelbaren Emanation desselben, andrerseits zur Welt, als deren schaffende und bildende Kraft, auch gleichsam eine zwiefache Persönlichkeit ausmacht. In erstrer Beziehung ist der Demiurg der νοῦς, d. i. reine Intelligenz, der als solcher in ewiger Ruhe und Einheit in seinem Vater und Urheber sich selbst anschaut (Philo's erster λόγος, als die unmittelbare Emanation aus der höchsten göttlichen Intelligenz, das vollkommene Ebenbild derselben, und das Muster, wonach die sichtbare Welt geschaffen worden). In der letztern Beziehung ist derselbe Demiurg, als Vater der Welt, durch seine weltbildende Kraft, die Weltseele; (Philo's zweiter λόγος, der λόγος προφορικὸς) das Princip alles Daseyns und Lebens und aller Thätigkeit in derselben. Und da alles wahrhaft reale Seyn nur allein in dem Idealen ist: so ist die intelligible Welt (mundus numenon) die absolut reale Welt; ihre Substanzen sind Seelen, und ihre Kräfte geistige Kräfte, von deren wirksamen Einflusse selbst das Seyn und Bestehen der Körperwelt abhängt, welcher auch über-

haupt kein wahres, selbstständiges und unveränderliches Daseyn zukommt.

Von dieser Vorstellungsart dreier göttlicher Principien oder Persönlichkeiten, und von dem Gegensatze zwischen der Geisterwelt, als der allein und wahrhaft realen, und der Sinnenwelt, als einer bloßen Schein- und Schattenwelt des Realen, ist nun auch der Neuplatonismus ausgegangen, der von Plotin in ein System gebracht, oder vielmehr, da ein solches System schon vorhanden war, nur weiter aufgeklärt, tiefer begründet, und wissenschaftlicher entwickelt und ausgebildet worden. Nach Plotin's eigenem Geständniße war die Annahme von drei göttlichen Principien zu seiner Zeit eine gewöhnliche Meinung, die er demnach schon vorgefunden, sich angeeignet und mit dem Platonismus, gleich seinen Vorgängern, zu vereinigen gesucht hätte.

Drei göttliche, der Rangordnung nach von einander verschiedene Principien — die Plotinische Trias —; Unterscheidung zweier Welten, einer reinen Verstandes- und einer Sinnen-Welt; — Ableitung beider aus jenen drei göttlichen Principien, dem absolut Einen und Ersten, der Ur-Intelligenz, und der Ur-Seele, in abwärtssteigender Stufenfolge, nach dem Gesetze der Descendenz, von dem absolut Vollkommenen, Ersten, bis zu dem Letzten, absolut Unvollkommenen und Unreellen der formlosen Materie: — das sind die Grundgedanken, aus denen die Weltansicht sich entwickelte, welche der Neuplatonismus uns darbietet. Diese Ansicht wollte Plotin zur Einsicht erheben; denn auf klare und zuverläßige Einsicht sollte sein System einer Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge sich gründen.

Woher nun aber, fragen wir hier mit Recht, diese überschwengliche Einsicht, mit welcher Plotin den Schlüssel zu einer vollständigen Erklärung des gesammten Systems der Welt der Dinge gefunden zu haben vermeinte? Wo ist die Quelle dieser Einsicht — wo

das Organ dieser vollkommenen Erkenntniß zu suchen? — Nach Plotin's und aller Neuplatoniker Ueberzeugung, nicht in einer äußern positiven, auf dem Wege mündlicher oder schriftlicher Tradition erhaltenen Offenbarung; auch selbst nicht in der Vernunft, in sofern wir durch den Gebrauch derselben, als Denkkraft betrachtet, nur zu einem mittelbaren Wissen durch bloßes Denken gelangen können, sondern einzig und allein in der Vernunft, sofern dieselbe in und mit dem Organ einer intellectuellen Anschauung des Absoluten, und der Dinge an sich, wie sie im Absoluten gegründet sind, ein unmittelbares, durchaus vollkommenes, seinem Gegenstande, als dem Erkannten, adäquates, und mit demselben identisches Erkennen und Wissen besitzt, und zum klaren, lebendigen Bewußtseyn dieses Besitzes durch Erhebung zu dem Einen, und durch innige Vereinigung mit diesem Einen, gelangt.

Dieses, dem Denken vorausgehende, unmittelbare Anschauen des Absoluten, in welchem dieses selbst der Seele unmittelbar gegenwärtig ist, ist über alles Denken erhaben, besser als das Wissen und Denken (Enn. VI. L. IX. c. 4.)

Auf der Voraussetzung einer reinen und unmittelbaren Vernunft Anschauung des Absoluten, als einer Erkenntniß, in welcher das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eines und identisch sind, ruht, als auf seiner sichern Grundlage, das große Gebäude der neuplatonischen Emanationslehre; — es ist diese Voraussetzung der Schlüssel zu allen den überschwenglichen Einsichten, welche uns diese Lehre darbietet

Indem wir uns hier nur auf eine Darstellung des Neuplatonismus von seiner speculativen Seite, als eines Emanationssystems, zu beschränken haben, brauchen wir uns für diesen Zweck auch nur mit den Einsichten bekannt zu machen, welche wir in dieser Lehre theils über das Seyn und Wesen Gottes, theils über den Ursprung der gesammten Welt der Dinge aus Gott, und ihr Verhältniß zu demselben erhalten. Denn das

sind die beiden Hauptstücke des ganzen, von seiner speculativen Seite betrachteten Lehrgebäudes.

Das Daseyn einer Verstandes- und einer Sinnenwelt anerkennend, sollte zwar für beide, von einander verschiedene Welten auch ein besonderes, einer jeden eigenthümliches Princip angenommen werden; aber zugleich erforderte doch auch die Einheit des Systems die Annahme Eines absolut höchsten und ersten Urprincips, zu welchem jene beiden Principien nur als ihm untergeordnete und aus ihm selbst erst entspringende, sich verhielten. So ward die Idee des Absoluten in die Idee einer Dreieinigkeit göttlicher Principien zerspalten; und diese bereits vorgefundene Vorstellungsart des Absoluten als einer Drei Einheit göttlicher Wesen zum Princip einer vollständigen Ableitung des Systems der Dinge gemacht.

---

## Beschreibung der Idee des Absoluten, unter der Form eines dreieinigen Wesens, oder dreier göttlicher Principien.

Die höchste Idee, die Idee des Absoluten schlechthin und in der eigentlichsten Bedeutung, als des All-Erzeugers der Dinge, der nicht selbst wiederum ein Erzeugtes ist, finden wir beschrieben von Plotin theils nach negativen, theils aber auch nach gewissen positiven Bestimmungen. Von der negativen Seiten zeigt sich diese Idee als erhaben, nicht etwa bloß über alle sinnliche, sondern auch selbst über alle unsinnliche, intellectuelle Prädicate. Denn das Absolute an sich ist zu denken als ein durchaus Formloses, selbst ohne alle intelligible Form; also weder als ein Wesen, oder als ein Was, noch als ein quale, noch als ein quantum. Da hiernach dem Absoluten auch selbst keine intellectuellen Prädikate zukommen können: so wird demselben darum auch Erkenntniß und Wissen, Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit, Selbsterkenntniß

ſowohl als Wahrnehmung andrer Dinge müſſen abgeſprochen werden. (Enn. VI. L. IX. c. 1. 2. 3). Als das Weſen aller Weſen muß das Abſolute aber auch poſitiv zu beſtimmen ſeyn. Von der poſitiven Seite wird es durch das Organ der intellectuellen Anſchauung, welches der betrachtenden Seele, durch Vereinfachung ihrer ſelbſt, ſich aufſchließt, im klaren Lichte erblickt als das Eine in der vollkommenſten und abſoluten Bedeutung des Worts; nämlich als die abſolute Einheit an ſich ſelbſt, durchaus ohne alle Vielheit. Darum kann auch das erſte und höchſte Princip eben als das abſolut Eine, weder Intelligenz ſeyn noch Seele, in welchen ſchon eine Mehrheit von Kräften und Beſtimmungen angetroffen wird; noch überhaupt irgend ein Ding, das doch immer durch irgend ein Prädicat beſtimmbar ſeyn muß. (Ennead. VI. L. IX. c. 1. 2). Dieſes abſolut Eine in dem bezeichneten abſoluten Sinne, iſt demnach das reine Seyn, ohne irgend Etwas zu ſeyn; ein Seyn alſo ohne alle Beſtimmungen, das in ſich ſelbſt verbleibt und beharret, und dem auch nichts jemals wiederfährt. (Ennead. VI. L. IX. c. 6). Und dieſes reine Seyn wird von dem, zum Abſoluten ſich erhebenden Auge des Geiſtes zugleich geſchaut und erkannt als das Gute, in einem andern höhern Sinne jedoch, als dieſes Prädicat irgend einem Dinge zukommt; auch als das Allgenugſame, deſſen Allgenugſamkeit darin beſteht, daß es durchaus keiner Sache bedarf, dagegen alles Andre Seiner bedürftig iſt. Alles andre bedarf nämlich Seiner, weil es der Realgrund nicht nur und die Quelle alles Daſeyns iſt ſondern auch ſelbſt der Grund der Möglichkeit aller Dinge und ihrer Weſenheit, welche ohne das Prädicat der Einheit, das ihnen von dem abſolut Einen kommt, keine Dinge, ſondern Undinge, keine Weſen, ſondern Unweſen wären. (Ennead. VI. L. IX. c. 1). Als Grund der Weſenheit aller Dinge, und als die Urſache ihres Daſeyns, kann das höchſte Princip keines von allen den Dingen ſeyn, von denen es der Grund und die Urſache iſt; da

das Princip nicht dasselbe ist, als sein Principiat, die Ursache verschieden ist, von dem Verursachten; und da auch über dieses das Princip etwas vollkommneres seyn muß als sein Principiat, das Erzeugende besser, als das von ihm Erzeugte. Das Eine ist demnach zwar Alles, sofern es eben der Grund der Möglichkeit und die Ursache der Wirklichkeit aller Dinge ist, aber doch ohne irgend Eines von Allen zu seyn. Als Erzeuger aller Dinge ist das Eine das Größte der Macht nach; und da diese seine Macht untheilbar ist: so kann es in diesem Sinne wegen dieser Untheilbarkeit auch ein Individuum (Einzelwesen) genannt werden. Denn die Macht des Einen besteht darin, daß seine immanente Zeugungskraft der Dinge sich weder vermindert durch das Erzeugen derselben, noch von ihrer Thätigkeit ausruht in den erzeugten Dingen. (Ennead. VI. L. IX. c. 6.)

Bei aller dieser versuchten Beschreibung des Absoluten durch die angegebenen negativen und positiven Bestimmungen desselben, gesteht Plotin doch die Schwierigkeit ein, die Natur dieses Einen zu begreifen, was es an sich sey, da alle unsre Erkenntniß auf Begriffen beruht, die sich immer auf irgend ein Wesen oder Ding beziehen, als ihr Object; das Eine aber doch Keines von allen diesen seyn kann, weil es als das Höchste vielmehr erhaben ist über Alles. — Was nun nicht in Begriffen für die Erkenntniß sich darbot, und wovon es nicht leicht war, etwas Verständliches zu sagen, das sollte in einem Bilde der sinnlichen Fassungskraft näher gebracht werden. Und welches Bild konnte dazu passender gewählt werden, als das alte orientalische des Lichts, welches überall hin seine Strahlen ausbreitet, und dergestalt als das reine Urlicht der Mittelpunct ist, um welchen zunächst ein von ihm ausströmender Lichtkreis sich bildet. Unter dem Bilde dieses Lichtkreises wird denn auch wirklich in der intellectuellen Emanationslehre des Neuplatonismus die

Intellectual-Welt der sinnlichen Anschauungsweise zugänglich gemacht.

Denn was aus diesem Urlichte, dem Mittelpuncte aller Wesen, alles Lebens und Seyns unmittelbar ausfließt, wie aus der Sonne das Licht, das ist eben das Princip der Licht- oder Intellectual-Welt: die Intelligenz. Diese ist im plotinischen System das zweite göttliche Princip, das Nächste nach dem absolut Ersten, unmittelbar aus diesem hervorgehend ohne irgend eine Veränderung und ohne alles Wollen, lediglich nach der Nothwendigkeit seiner Natur, gleichsam ein Bild, oder das Wort Gottes, (der λόγος). In dem nämlich dieses, zunächst aus dem absolut Ersten hervorgehende, auf seinen Erzeuger sich hinwendet, und als sein Object ihn erblickt, wird das Erzeugte zur Intelligenz, entstanden durch Reflex auf das Eine; denn dieses Anschauen selbst ist eben die Intelligenz. Diese Zeugung der Intelligenz ist nun aber keine zeitliche, sondern eine ewige Zeugung, zu denken lediglich nach dem reinen Verstandesgesetze von Grund und Folge, (Princip und Principiat) und von Ordnung des Vor und des Nach.

Als das von dem Vollkommensten zunächst ausgehende, muß das zweite Princip etwas seyn, was nach dem absolut Ersten, das Größte und Beste ist. Vortrefflicher also wie alles Andre, was hinwiederum aus ihr emanirt, ist die Intelligenz das Princip aller Formen, alles Bestimmten und Begränzten, der Grund alles Realen in der absolut realen, d. i. der Intellectual-Welt, und der Ordner das Alls dieser Welt.

Wie aus dem absolut Ersten, als dem göttlichen Urprincip, welches selbst höher ist als der Verstand, und nicht Verstand, sondern vor dem Verstande da ist, zunächst dieser auf die beschriebene Weise hervorgeht: so emanirt hinwiederum unmittelbar aus diesem zweiten, ein drittes göttliches Princip, als ein Gedanke (Wort, λόγος) der Intelligenz und alt ein gewisser Act (ἐνέργεια) derselben. Dieses dritte göttliche Wesen, genannt

die Seele der Welt (ἡ ψυχὴ τῦ παντὸς, oder τῶν ὁλῶν) ist im System das besondre Princip der äußern sichtbaren Welt (Sinnenwelt), durch ihre, nicht nach Innen, sondern nach Außen gerichtete Thätigkeit.

Um die Verbindung einzusehen, worin dieses dritte zu dem zweiten göttlichen Princip steht, und insbesondre die Art und Weise zu begreifen, wie jenes durch dieses erzeugt wird, müssen wir auf die verschiedenen Thätigkeiten sehen, welche der Intelligenz zugeschrieben werden. Dreifach ist die Art und Richtung der ganz im Betrachten und Schauen begriffenen Thätigkeit der Intelligenz. Ihr Betrachten und Schauen ist nämlich gerichtet theils auf das, was über und vor ihr ist — das absolut Eine und Höchste, — theils auf das, was in ihr selbst ist, ihre eigenen Gedanken, als die Producte ihrer innern Thätigkeit; theils endlich auf das, was außer und unter ihr ist. In wie fern die Intelligenz in sich selbst wirkt, sind die Producte dieser ihrer innern Thätigkeit ihre eigenen Gedanken, und diese Gedanken (λόγος εἴδη) sind selbst wiederum lauter selbstständige, intelligente Wesen, andre Intelligenzen, die in ihr leben und sind, und in ihrer zur Einheit vereinigten Totalität die Intellectualwelt ausmachen, deren Princip und Mittelpunct eben diese allgemeine, oberste Intelligenz ist. Denn das auf sich selbst gerichtete Betrachten und Schauen ist kein leeres, todtes und unfruchtbares, sondern das Produciren von lauter Lebendigem und Selbstständigem; — einer Welt lebender und selbstständiger reiner Geister, die aber nicht außer, sondern nur in ihrem intellectuellen Realprincip, ihr eigenes Leben und Bestehen haben.

Von anderer Art und Beschaffenheit und auch von minderer Vollkommenheit ist die Seele der Welt, welche als Product ihrer nach Außen gerichteten Thätigkeit nicht ohne Veränderung aus der Intelligenz hervorgeht. Sie ist darum auch von minderer Vollkommenheit, nicht so rein und einfach, wie das in der Intelligenz selber Producirte, sondern gleichsam nur ein

Licht vom Lichte, nur ein dunkler Gedanke, und ein Bild der Intelligenz, wie diese das reine, klare Bild ist, in welchem ohne ein Medium das Absolute selber unmittelbar sich darstellt. (ὅτι μὲν γὰρ ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ νοῦς, τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ ὅτι δ' ἐξ αὐτοῦ, ψυχή. Ennead. VI. L. III. c. 22). Diesem Producte ihrer äußern Thätigkeit, der Weltseele, hat die Intelligenz die Macht verliehen, auch wiederum ihres Gleichen zu erzeugen. Aber gleichwie die Thätigkeit der Intelligenz eine andre höhere Richtung nimmt, wenn sie begriffen ist im Schauen und Betrachten dessen, was in ihr oder gar, in ihrer höchsten Tendenz, dessen, was über ihr ist, als wenn sie unterwärts und nach Außen hin ihre Thätigkeit richtet durch Produziren eines Aeußern, an Vollkommenheit ihr Nachstehenden: so auch die Seele der Welt, betrachtet in ihrer zwiefachen Thätigkeit, einer höhern und einer niedern. Jene äußert sich im Betrachten und Schauen dessen, was über ihr ist, also des Verstandes, von dessen reinen Ideen (εἴδη) sie durch dieses Anschauen desselben erfüllt wird. Durch die niedere, nach unterwärts gerichtete Thätigkeit erzeugt die Seele ihr Ebenbild, welches wiederum geringer als sie selbst seyn muß, sofern sie durch ihre höhere, dieser niedern entgegengesetzte Bewegung sich aufwärts erhebt zur Intellectualwelt, und deren Princip und Mittelpuncte, der höchsten Intelligenz und vermittelst dieses Schauens zum Absoluten selber. Aus dem niedern Thätigkeitsprincip entwickeln sich, je tiefer und niedriger die Sphäre desselben wird von Stufe zu Stufe immer niedrigere und unvollkommnere Kräfte, unter welchen die unterste die unmittelbar mit Materie sich bekleidende und dieselbe formende Kraft ist: die plastische oder organisirende, als das unmittelbare Princip der materiellen Formen, der letzten, welche eigentlich nichts Formelles mehr hervorzubringen vermögen.

Hypostasirt man diese beiden Arten von Thätigkeiten des psychischen Princips: so erhält man zwei Welt-

seelen, eine höhere, (die himmlische Venus genannt, deren Bestimmung, als des höhern und reinern äußern Thätigkeitsprincips, es ist, die von der Intelligenz empfangenen Ideen vollkommen auszudrücken, oder ins Leben zu setzen; und eine niedere, die irdische Venus, in welcher die reine Idealität jener Ideen schon verwirrt und getrübt ist. — Nur Eine Weltseele also, als das Princip alles äußern Lebens. — Aber diese Eine Seele, die im Universum alles beseelt und belebt, wohnt doch nicht allen einzelnen Weltwesen in gleichem Maaße und Grade bei. Wenn nämlich diese Seele in die Pflanze eingeht und dieselbe beseelt: so ist sie derselben inwohnend nur ihrem schlechtesten Theile nach, dem unverständigsten und unvernünftigsten, zu welchem sie auf der tiefsten Stufe ihres Produzirens in ihrer niedrigsten Thätigkeitssphäre herabgesunken ist. Geht sie aber in ein thierisches Wesen ein: dann zeigt sie in demselben schon eine höhere Kraft, die Kraft zu empfinden, als herrschend. Und ist endlich ihre Lebens- und Bewegungskraft nach Oben hin gerichtet, begriffen im Beschauen und Betrachten dessen, was sie von der Intelligenz empfangen und besitzt, als ein Bild derselben die Intelligenz inne habend: da offenbart sie sich als vernünftige Seele, durch ihre höchsten Thätigkeiten des Denkens und Wollens. Es ist demnach immer nur Ein und dasselbe psychische Wesen und Princip, welches nur auf verschiedene Weise und in verschiedenen Stufengraden von Vollkommenheit in den verschiedenen Dingen seine productive Thätigkeit äußert; hier als bloße Kraft des Vegetirens und Empfindens, dort als die höhere Kraft des Denkens und Wollens. — In ihrer niedern Thätigkeitssphäre, als Natur Seele ist das produzirende Schauen der Seele nur ein dunkles, bewußtloses, in ruhiger, geräuschloser Betrachtung, in ihrer höhern dagegen als vernünftige Seele, ist ihr idealproduzirendes Schauen ein Betrachten mit klarem Wissen und Wollen.

## Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge durch Emanation aus dem Absoluten, und Bestimmung ihres Verhältnisses zu demselben.

Die von Plotin ihrem Wesen und Wirken nach so beschriebenen drei göttlichen Principien enthalten den Schlüssel zu Lösung der genannten Aufgabe. — Anerkennend das Daseyn zweier Welten, einer Verstandes- und einer Sinnenwelt, jener, als der urbildlichen Welt, dieser, als eines bloßen Abbildes und Nachbildes von jener mußte die neuplatonische Emanationslehre Rechenschaft geben theils über die Abkunft und Beschaffenheit beider Welten, theils über das Verhältniß sowohl der einen zu der andern, als auch beider zu den vorausgesetzten drei Principien alles Seyenden. Und da nach der Weltansicht der Alexandriner die Sinnenwelt in der Verstandeswelt, wie ein bloßes Nach- und Abbild in seinem Urbilde, gegründet und enthalten ist: so mußte auch zunächst die Intellectualwelt, als die absolut-reale Welt ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach aus dem Einen, welches das erste Princip aller Dinge ist, abgeleitet werden. Zu dieser Ableitung diente nun eben das zweite göttliche Princip, die ursprüngliche Intelligenz, welche, als das unmittelbare Product des Einen, nach demselben das Vollkommenste ist. Diese Intelligenz ist es, welche von dem absolut Einen und ersten, aus welchem sie unmittelbar emanirt, das Anschauungsvermögen empfangen hat, mit welchem sie auf das Eine hinschauet, als auf ihr intelligibles Object. Durch diesen Act des Anschauens entspringt aus der absoluten Einfachheit des über allen Gegensatz erhabenen Einen, eine Duplizität, sofern nämlich das Anschauende, die Intelligenz, als Subject, von dem Angeschauten, als dem Objecte, sich unterscheidet. Indem nun das Eine, in welchem alles Wirkliche, wiewohl nur der Möglichkeit nach, enthalten ist, Object der Intelligenz wird, gehet die

reine, bloße Möglichkeit in Wirklichkeit über; es tritt das Seyn aus der Unbestimmtheit, in welcher es in dem Einen, als dem Urgrunde alles Seyenden, enthalten war, heraus, und wird durch Begränzung und Gestaltung zu einem bestimmten Realen. Die Intelligenz ist daher das erste Reale, und der Grund alles Realen; das unmittelbare Princip also der Intellectualwelt, als der allein realen, welche durch die schöpferische Kraft der Intelligenz entsteht und nirgends anders, als in der Intelligenz selbst ihre Existenz hat, deren ganze Thätigkeit eine, auf das Innere gehende Thätigkeit ist. Diese Intellectualwelt begreift in sich alle denkende Wesen, von der Intelligenz durch die Thätigkeit des Denkens hervorgebracht. Denn was die Intelligenz denkt, das setzt sie auch, als wahrhaft seyend, welches objective Wirklichkeit hat; da in der Intelligenz das Denken, das Gedachte und das Denkende identisch sind. — Indem nun die Intelligenz in unaufhörlicher Thätigkeit des Denkens begriffen, und jeder Act ihres Denkens ein reales Object, alles von ihr Gedachte ein Seyendes und Reales ist, bringt sie durch diese ihre productive, lebendige Thätigkeit alle Objecte hervor. Diese Objecte erzeugt sie zwar immer auf dieselbe identische Weise; aber die Erzeugnisse dieser an sich identischen Productivität sind doch, das eine von dem andern, verschieden. Sie sind identisch nur in Beziehung auf die Intelligenz, als Erzeugnisse ihrer identischen Productionsweise; verschieden aber in Rücksicht auf einander selbst, so daß jedes Einzelne ein Anders ist. Was die oberste, allgemeine Intelligenz hervorbringt, ist sonach eine unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit von lauter besondern Intelligenzen, die als Individuen von einander sich unterscheiden, durch das Eigenthümliche ihrer Form oder Gestalt. Dieser Verschiedenheit ohngeachtet ist aber doch jedes Einzelwesen in seiner Art vollkommen. Denn in der Verstandeswelt ist Alles in der vollkommensten Reinheit und Vollkommenheit; Alles in vollkommener Einheit

und Harmonie; lauter reines Seyn, ohne Trennung im Raume, ohne Werden und Wechsel in der Zeit. Dieses ewige, unveränderliche Seyn, ohne Mangel und Unvollkommenheit, kommt der Intelligenz und der Verstandeswelt wesentlich zu, die nichts anders ist, als das unendliche, reine und unerschöpfliche, wahrhafte Leben und Seyn in seiner absoluten Vollständigkeit und Totalität, woraus alles Einzelne hervorgeht, und das Einzelne hinwiederum das Ganze ist, sofern jedes Einzelne das All an sich offenbart.

Wie nun einerseits die Verstandeswelt zur obersten Intelligenz, als ihrem Realprincip, im Verhältnisse der Dependenz steht, sofern sie das Product ihrer Denkthätigkeiten ist: so steht sie andrerseits zugleich zu derselben im Verhältnisse der Immanenz. Denn alle die einzelnen Intelligenzen, welche aus der Ur-Intelligenz durch Entwickelung derselben hervorgehen, sind und bleiben, in ihrer unendlichen Vielheit und Mannichfaltigkeit, nur Theile der ersten ursprünglichen Intelligenz, ungetrennt zur Einheit und Identität mit ihr verbunden. Sie, die alle realen Objecte durch ihr Denken hervorbringt, ist sonach zugleich der vollständige Inbegriff derselben, die Totalität alles Realen umfassend; mit der Verstandeswelt sonach Eins, oder vielmehr, in der absoluten Vollständigkeit ihres gesammten idealen Seyns und Lebens betrachtet, die Verstandeswelt selbst. Diese Verstandeswelt ist auch das Vorbild und Muster der Sinnenwelt, deren Ursprung und Beschaffenheit von den Thätigkeiten des dritten Princips, der Seele, als des Princips alles äußern Lebens, und aller Bewegung in der Sinnenwelt abzuleiten ist. Gleich dem doppelten Verhältnisse der Intelligenz zur Intellectualwelt ist auch das der Seele zur Sinnenwelt, als ein Verhältniß der Dependenz und zugleich der Immanenz bestimmt. Sofern nämlich diese allgemeine Seele durch ihre productive Thätigkeit alle besondern Seelen hervorbringt, wie die Ur-Intelligenz alle besondern Intelligenzen, verhalten sich alle besondern Seelen zu

ihr, wie das Erzeugte zu seinem Erzeugenden. Sofern aber diese allgemeine Grundseele von den individuellen Seelen nicht entfernt und gesondert ist, sondern jeder einzelnen inwohnt, sind doch alle einzelne Seelen, ihrer unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit ohngeachtet, zur ungetrennten Einheit und Identität Eines Seelenwesens vereiniget, gerade so wie die einzelnen Theile einer Wissenschaft zum Ganzen derselben. Es ist Ein und dasselbe im Vielen. Aber diese vielen einzelnen Seelen sind nicht blos, wie die Einzelwesen in der Verstandeswelt, etwa nur der Art und Form nach von einander verschieden; die Verschiedenheit bezieht sich hier auch auf den Grad von Vollkommenheit, worin die eine Seele die andern übertrifft, oder ihnen nachsteht. Zwar sind alle einzelne Seelen Erzeugnisse der Kraft der allgemeinen Weltseele, deren Thätigkeit auch im Anschauen besteht, durch welches sie die Objecte hervorbringt. Aber da diese productive Thätigkeit selbst in drei verschiedenen, einander untergeordneten Sphären, einer höhern, einer niedern, und einer untersten, ihre Wirksamkeit äußert: so entstehen durch diese Verschiedenheit ihrer Tendenzen, auch drei an Vollkommenheit verschiedene Arten von Seelen, unter denen die vernünftigen den obersten, die sinnlichen oder Thierseelen den mittlern, und die Pflanzenseelen, nach ihrer, auf die Materie gerichteten und sie bildenden organisirenden Kraft, den untersten Rang einnehmen. Diese unterste, die form- und leblose Materie bildende und belebende Kraft ist die Natur; eine Seele, welche, begriffen in fortschreitender Thätigkeit eines endlosen, aber dunkeln, bewußtlosen Anschauens, das Princip alles Formens und Bildens der Materie, und die Quelle des Naturlebens ist.

Hiernach sind nun alle Seelen, die von der niedrigsten, wie die von der höchsten Art, Ausflüsse der Weltseele, von welcher, als ihrer Quelle, sie aber nicht getrennt werden, sondern stets mit ihr vereint bleiben; so wie die einzelnen reinen Intelligenzen in der Intel

lectualwelt mit ihrem Realprincip, der Ur-Intelligenz, Ein unzertrennliches Ganzes ausmachen. Diese Intellectualwelt ist, als das absolut reale, unveränderliche, lebende Universum, wie schon erwähnt, das Vorbild und Muster der Sinnenwelt, d. i. der Welt alles äußern, räumlichen und zeitlichen Lebens, der Inbegriff aller wirklichen, veränderlichen Wesen. In jener, der Verstandeswelt, befindet sich Alles in höchster Vollkommenheit, ohne Trennung durch den Raum, ohne Wechsel in der Zeit; es ist in ihr kein Werden noch Vergangenseyn, sondern lauter reines und vollkommenes, Raum- und Zeitloses Seyn und Leben, in seiner absoluten Einheit und Totalität. In der Sinnenwelt dagegen ist alles Seyn und Leben ein Leben und Seyn im Raume und in der Zeit; da wir hier immer Eines nach dem Andern, und neben dem Andern erblicken. Als Princip dieser äußern, sichtbaren und veränderlichen Welt ist die Weltseele auch die Ursache der Zeit, welche in der fortschreitenden Bewegung der Seele von einer Thätigkeit zur andern, und aus einem Leben zum andern besteht, wodurch eben die Seele der Welt das sichtbare Universum hervorbrachte. Die unendliche Zeit in der gränzenlosen Aufeinanderfolge der Thätigkeitsäußerungen der Weltseele, und der mannichfaltigen Producte dieser Thätigkeiten, ist sonach ein bloßes sinnliches Bild der Ewigkeit, welche alles Reale in seiner gränzenlosen Totalität zumal und zugleich umfaßt, als dasjenige Wesen, welchem unveränderliches Seyn zukommt.

Wie nun die Zeit insbesondre ein Bild der Ewigkeit: so ist überhaupt die der Zeit unterworfene Sinnenwelt ein Nachbild der Verstandeswelt. Was daher in der Sinnenwelt vorkommt, die als bloßes Nach- und Abbild in ihrem Vorbilde und Muster, der Verstandeswelt, enthalten ist, das muß auch in dieser anzutreffen seyn; aber hier seinem wahren, ewigen Seyn und Wesen nach, als lauter Form, Leben und Idee, ungetrübt und unvermischt mit der Materie der Sinnenwelt. In der Verstandeswelt ist daher auch ein

lebender Himmel und eine lebende Erde; wie dort überhaupt allen Elementen, dem Feuer, dem Waſſer und der Luft, und allen Theilen des überall belebten und beſeelten Univerſums, als Theilen dieſes großen Weltthieres, ein Leben und eine Seele inwohnet, — als Form alles ein Leben, und eine Idee iſt. — Da nun in der Verſtandeswelt die Form es iſt, wodurch jedes einzelne Verſtandesweſen nach ſeinem Eigenthümlichen von jedem andern, nicht durch den Raum von ihm getrennten, ſich unterſcheidet: ſo muß es in dieſer Welt auch ein durch die Form Beſtimmtes und Beſtimmbares, d. h. Materie geben. Auch dieſes alſo, daß ſie aus Form und Materie beſteht, hat die Verſtandeswelt mit der Sinnenwelt gemein, und muß es mit derſelben, als ihrem Vorbilde, gemein haben. Aber freilich findet doch ein erheblicher Unterſchied ſtatt zwiſchen der Materie der Sinnenwelt, und der intelligiblen in der Verſtandeswelt. In beiden Welten iſt zwar die Materie das Unbeſtimmte, Unendliche, als das der Form Entgegengeſetzte; aber die Unbeſtimmtheit in der Materie der Sinnenwelt, als dem bloßen Nachbilde der intelligiblen Materie, iſt doch größer, als in dieſer, ihrem Urbilde, da etwas deſto unbeſtimmter iſt, je weiter es ſich von dem wahren Seyn entfernt. Und die Materie der Sinnenwelt iſt ja am weiteſten von der Urquelle alles Seyenden und Realen entfernt; denn ſie iſt in der abwärtsgehenden Stufenfolge der Emanationen aus dem abſolut Erſten und Vollkommenen zu immer Unvollkommenern, das Letzte, nach welchem nichts weiter entſtehen kann, und an welchem keine Spur des Realen mehr vorkommt. In dieſer, aller Form und Realität beraubten Materie der Sinnenwelt, einer Privation und einem bloßen Schattenbilde des Seyns, iſt auch das radicale Böſe zu ſuchen. Denn wie das abſolut Erſte auch das abſolut Vollkommene und Gute iſt: ſo muß das abſolut Letzte auch das abſolut Unvollkommene und Böſe ſeyn, als der reine Gegenſatz des Erſten, und als eine nothwendige Folge des Heraus-

gehens dieses absolut Einen und Ersten, welches in seinen äußersten Ausflüssen in die Privation der Vollkommenheit, die Materie, sich verliert. Sonach ist die Materie, und in und mit ihr auch das Böse selber, eine nothwendige Folge der fortschreitenden Production der Urkraft und der allgemeinen Lebenskraft, oder des Herausgehens des Einen aus sich, welches Herausgehen, dem Gesetze der Descendenz gemäß, ein Herabsteigen vom Vollkommenern zu immer Unvollkommenern ist. Diese Materie der Sinnenwelt ist nun zwar zunächst eigentlich nur ein Product des dritten Princips, der Weltseele, als des Princips der Sinnenwelt. Aber als ein positiver Mangel und als Finsterniß kann diese Materie doch immer auch nur die Folge eines Mangels in der Seele seyn, nämlich ihres Herausgehens zu dem, was nicht vollkommen, und das Erste ist. Denn sofern die Seele sich hinneigt und hinaufschaut zu dem, was über ihr ist, zur Intelligenz, bleibt sie frei und rein von der Materie. Blickt sie aber herab, und neiget sich hin zu dem, was unter ihr ist: so wird sie mit Unbestimmtheit erfüllt, sie blicket auf das, was sie nicht schauet, schauet die Finsterniß an, und hat nun schon Materie. Durch Begränzung und Gestaltung derselben bildet sich nun die Seele einen, ihrem Seyn und Wirken angemessenen Körper, gleichsam ein buntes und schönes Haus, welches sie sich aus dem Dunkeln und Gränzenlosen der, zwar aller Qualität und Quantität ermangelnden, aber doch der Form empfänglichen, Materie baut. In dieser Verbindung mit ihrem, von ihr selbst aus der Materie gebildeten, Körper lebt die Seele in der Sinnenwelt, worin das Böse sich findet, an welchem die Seele Theil hat von Seiten ihrer Verbindung mit dem aus der Materie geformten Körper, durch welchen sie zur Materie hinabgezogen wird. Aber es ist die Bestimmung der vernünftigen, ihrer Abkunft aus der Intellectualwelt sich bewußten Seele, wieder zurück zu kehren zu der Urquelle des Guten und Vollkommenen, von welcher sie emanirt,

und von der sie auch nie getrennt ist. Denn sie vermag doch wieder in die höhere, von allem Bösen befreite und gereinigte Region der Intellectualwelt sich zu erheben, wo sie frei von allen sinnlichen Einflüssen, sich in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder findet, und, von Gott erfüllt, das wahre Leben in und bei Gott, dem absolut Guten und Vollkommenen, genießt. Das Mittel, in diesen vollkommenen Zustand zu gelangen, ist die Reinigung, als ein Streben, von allem Irdischen und Sinnlichen sich zu entfesseln. Denn nur die gereinigte, von allem Fremdartigen völlig geläuterte und befreite Seele hat die höchste Stufe der Vollkommenheit errungen, welche die menschliche Tugend erringen kann und muß. Auf dieser höchsten Stufe steht die vollkommen geläuterte Seele am Ziele, wo sie in vollkommener Vereinigung und Gemeinschaft mit dem Urwesen, und in die Anschauung desselben versenkt, sich selbst als verklärt und durch diese Vereinigung als Eins mit dem Angeschauten erblickt, und in dieser Seeligkeit der Anschauung des Urwesens ihr höchstes Gut findet.

---

So endet, nach Tennemann's Urtheile, welches wir mit voller Ueberzeugung unterschreiben können, die alexandrinische Philosophie, zu deren Begründung und systematischen Ausbildung Plotin den Grund zu legen versuchte, wie sie angefangen hatte. Ausgegangen von der erdichteten Möglichkeit einer Erkenntniß des Uebersinnlichen, nicht durch Denken, sondern durch intellectuelle Anschauung, als einer unmittelbaren, und absoluten Erkenntniß der Einheit und Identität des Erkennenden und des Erkannten, des Wesens der erkennenden Seele mit dem von ihr erkannten Urwesen, beschließt sie ihren Lauf am Ziele einer erträumten Vereinigung mit dem Realgrunde alles Seyns, als dem höchsten und letzten Ziele des Menschen. —

In diesem Ausgangs- und Endpuncte, wie überhaupt in den wesentlichsten Grundbegriffen und Grund-

sätzen vereinigten sich auch die Schüler und Nachfolger Plotin's, die jedoch, ohne den wissenschaftlichen Forschungsgeist und ohne das lebendige Interesse für Wissenschaft zu besitzen, welches den Gründer dieser schwärmerischen Philosophie beseelt hatte, immer mehr sich in die abentheuerlichsten Chimären verloren, und alle Arten von Wahn und Aberglauben, von Dämonologie, Magie und Theurgie mit dieser transscendenten Metaphysik und Hyperphysik verbanden; ja sogar in Erfindung und Verbreitung der ungereimtesten und abentheuerlichsten Theorien und Hypothesen mit einander zu wetteifern schienen. Wenn auf diese Weise, von der einen Seite betrachtet, auch diese neuere Emanationslehre, gleich den ihr vorangegangenen, die Wurzel aller Arten des Aberglaubens, und eine reiche Quelle der abentheuerlichsten Dichtungen und Träumereien geworden, unter dem Einflusse der schwärmerischen Denkart, und der phantasirenden Vernunft der nachfolgenden Neuplatoniker: so ist von der andern Seite doch auch das Verdienst nicht zu verkennen, welches der eine und der andere unter den Nachfolgern Plotin's um den metaphysischen Theil des Systems, dessen Principien sie alle ohne weitere Prüfung als wahr und unumstößlich gewiß, angenommen und vorausgesetzt, sich erworben, durch deutlichere und ausgeführtere Entwickelung, durch schärfere Bestimmtheit der Grundlehren, und durch eine lichtvolle und bündige Darstellung des Zusammenhanges derselben. So rühmt Tennemann von Porphyr, daß dieser gelehrte Commentator des Plotinischen Systems, theils die metaphysischen Grundsätze, worauf dieses System beruht, und die hauptsächlich den Unterschied des Seyns eines materiellen und immateriellen Dinges betreffen, mit ziemlicher Deutlichkeit und Bestimmtheit und in einem leichtübersehbaren Zusammenhange dargestellt, theils einzelne Lehren mehr entwickelt, mit andern Gründen unterstützt, und durch die Fülle seiner Gelehrsamkeit erläutert habe. Die letzte Stufe der Ausbildung erreichte endlich die schwärmeri-

sche Philosophie des Neuplatonismus durch Proklus, welcher mit seinem System eine Metaphysik des Geisterreichs noch fester zu begründen, systematisch darzustellen und zugleich zu erweitern suchte. Wir finden auch hier die wesentlichen Hauptlehren des Plotinischen Systems wieder, aber verbunden mit dem Bestreben, von Gott, als dem obersten Realprincip der Dinge und der absoluten Einheit, eine so vollkommene wissenschaftliche Erkenntniß zu gewinnen, daß aus dem erkannten Seyn und Wesen Gottes der Prozeß der ewigen Erzeugung oder Emanation der Dinge, wodurch das Endliche aus der absoluten Einheit hervorgegangen, mit mathematischer Evidenz construirt, und die bestimmte Art und Weise dargestellt werden könne, wie das Absolute in dem Endlichen sich uns offenbare. Unverkennbar ist der Antheil, den an diesen neuen transscendenten Speculationen, in so weit sie durch ihr Eigenthümliches sich auszeichnen, die Pythagoräische Zahlenlehre hat, von deren ersten arithmetischen Grundbegriffen und Grundsätzen geleitet, die phantasirende Vernunft des transscendenten Metaphysikers der Geisterwelt, aus dem Urprincip der absoluten Einheit die Totalität aller möglichen und wirklichen Dinge in triadischer Ordnung abzuleiten versucht. Wie aus der absoluten Einheit, als der Urquelle alles Guten und Vollkommenen, dem Grunde aller Göttlichkeit, zuerst die Principe der Dualität, die Gränze nämlich und die Unbegränztheit, oder die Einheit und die Vielheit, woraus die Natur aller Dinge gemischt ist, hervorgehen; und wie sodann aus diesen beiden Principien ein Drittes, aus beiden Gemischtes, als das Erste der wirklichen Dinge, entstehe, unter dem Charakter der ersten Dreiheit; oder einer Drei-Einheit des Seyns (οὐσία) des Lebens (ζωη) und der Intelligenz; — wie nun weiter aus dieser ersten Drei-Einheit, die zweite, und aus dieser die dritte Einheit entspringt, und alle diese drei Trinitäten auf eine mystische Weise die unbekannte Caussalität des ersten unmittheilbaren Gottes offenbaren; die

erste Trinität nämlich, die unaussprechliche Einheit, die zweite, das Ueberschwengliche aller Kräfte, die dritte endlich die vollständige Erzeugung aller Dinge; — das ist die große Aufgabe, welche der phantasirende Metaphysiker zu lösen, das Geheimniß, welches er vollständig und mit mathematisch-logischer Evidenz enthüllen zu können wähnte.

Aber kehren wir nun abgesehen von den verschiedenen Gestalten und Medificationen, welche dieselbe schwärmerische Philosophie durch die Individualität ihrer Anhänger und weiteren Bearbeiter angenommen, die als philosophische Schwärmer der dichtenden Phantasie in Vereinigung metaphysischer Speculationen mit allen Arten des Aberglaubens und der Schwärmerei einen unbegränzten Spielraum verstatteten, zu Plotin selbst wieder zurück, um den Geist und Charakter der hyperphysischen Speculationen des Neuplatonismus in seiner ersten systematischen Form noch einmal von allen Seiten ins Auge zu fassen, und auf diese klare, das Ganze umfassende Ansicht ein sicheres und unbefangenes Urtheil gründen zu können.

Wenn Tennemann am Schlusse seiner eben so gründlichen als ausführlichen aus der Quelle selbst geschöpften Darstellung und Prüfung des Neuplatonismus, als Resultat derselben den Ausspruch über dieses System thut, daß ein strenger Pantheismus und Fatalismus dasselbe beherrsche; und wenn Tiedemann ein ähnliches Urtheil, namentlich über den Schöpfer dieser Philosophie, als eines wissenschaftlichen Systems, den Plotin, fällt, daß derselbe entweder groben oder feinen Spinozismus lehre: so werden wir keinen Anstand nehmen dürfen, die Urtheile beider Kritiker zu unterschreiben, jedoch mit der hinzugefügten genauern Bestimmung, daß in diesem System der Pantheismus die Form einer Emanationslehre angenommen.

Daß übrigens Plotin's Philosophie, wie Tennemann darüber sich erklärt, nach strengen Regeln beurtheilt, weit weniger ein aus Principien abgeleitetes,

ſtreng verbundenes und vollſtändig entwickeltes Syſtem philoſophiſcher Erkenntniſſe oder dafür gehaltener Sätze, als vielmehr nur ein Aggregat von einzelnen Speculationen, Betrachtungen, Winken und Einfällen ſey, welche jedoch durch die allgemeine Tendenz und den herrſchenden Geiſt Einheit und Zuſammenhang haben, das zeigt ſich nur zu deutlich an der Vieldeutigkeit der Grundlehren dieſes Syſtems, und an den Widerſprüchen, woraus daſſelbe zuſammengeſetzt iſt.

Nach Tennemanns Urtheile beherrſcht alſo ein ſtrenger Pantheismus und Fatalismus das Syſtem der Neuplatoniſchen Philoſophie; und dieſes Urtheil gilt nun auch Plotins Syſteme insbeſondre, von welchem Tennemann behauptet, daß es auf einen verſteckten Spinozismus hinauslaufe, ja daß ſogar eine merkwürdige Stelle in demſelben ſich finde, worin der Pantheismus ziemlich deutlich ausgeſprochen ſey. Auf die nämliche Stelle hat auch Tiedemann ſein Urtheil über Plotin gegründet, daß derſelbe groben oder feinen Spinozismus lehre, je nachdem man die eine oder die andre Erklärungsart, welche die von ihm angezogene Stelle verſtattet, als die richtige annehmen will.

Wir haben dem Syſtem des Neuplatonismus hier ſeine Stelle angewieſen unter den verſchiedenen Emanationslehren, die aus der Vermiſchung und Verſchmelzung orientaliſcher mit occidentaliſchen Ideen ſich gebildet haben. Und als eine Lehre der Emanation wird ja auch allgemein, und iſt von jeher die Philoſophie der Neuplatoniker anerkannt worden; wofür ſie denn auch allerdings nach ihren weſentlichen Grundbegriffen und Grundſätzen muß gehalten werden. Nach den, vornehmlich im zweiten Abſchnitte von uns dargelegten Begriffsbeſtimmungen des Pantheismus im engern und im weitern Sinne, muß nun freilich zwar jede Emanationslehre unter die allgemeine Kategorie pantheiſtiſcher Syſteme aufgenommen, aber als Emanationslehre doch auch zugleich von jeder Lehre des Pantheismus, welche, wie z. B. der Spinozismus, dieſen Namen und Cha-

rakter im ſtrengen und eigentlichen Sinne führt, unterſchieden werden. Iſt nun Plotin's Lehre ein ſtrenger, eigentlicher Pantheismus, und doch auch zugleich eine Lehre der Emanation: ſo hat er, nach Tiedemann's Urtheil, allerdings dadurch, daß er zwei verſchiedene Formen zur Einheit Eines Ganzen vereinigen wollte, ſeinem ganzen Syſtem ein zweideutiges, zwitterartiges Anſehen gegeben, und aus Widerſprüchen es zuſammengeſetzt. Und in der That iſt doch in der, von Tiedemann und Tennemann als merkwürdig angeführten, Stelle der eigentliche ſtrenge Pantheismus nicht etwa nur ziemlich, ſondern wirklich ganz deutlich, mit unzweideutigen Worten ausgeſprochen. Wir wollen die merkwürdige Stelle hier ganz herſetzen, wie auch Tennemann es gethan hat, um über den Sinn derſelben nach dem Zuſammenhange des Ganzen mit Sicherheit urtheilen zu können. Hier iſt ſie:

*Ὅλως δὲ ἴσως οὐδὲ τὸ ἓν φατέον αἴτιον τοῖς ἄλλοις εἶναι, ἀλλ' οἷον μέρη αὐτὸ καὶ οἷον στοιχεῖα αὐτῶ, καὶ πάντα μίαν φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις, αὐτὸ δὲ τὸ εἶναι ὑπὸ δυνάμεως θαυμαστῆς ἓν εἰς πάντα, καὶ φαινόμενον πολλά, καὶ γινόμενον πολλά, οἷον ὅταν κινηθῇ, καὶ τὸ πολύχουν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι, ἡμᾶς τε οἷον μοίρας αὐτῶ προφέροντας, ταύτας ἓν ἕκαστον τίθεσθαι καὶ γένος λέγειν, ἀγνοῦντας ὅτι μὴ ὅλον ἅμα εἴδομεν, ἀλλὰ κατὰ μέρος προφέροντες πάλιν αὐτὰ συνάπτομεν, οὐ δυνάμενοι ἐπὶ πολὺν χρόνον αὐτὰ κατέχειν, σπεύδοντα πρὸς αὐτά· διὸ πάλιν μεθίεμεν εἰς τὸ ὅλον, καὶ ἐῶμεν ἓν γενέσθαι, μᾶλλον δὲ ἓν εἶναι* (Ennead. VI. L. II. c. 3).

Wer kann hier — ruft Tennemann aus, nachdem er die ganze Stelle im Grundtexte citirt hat — die natura naturans und naturata verkennen! Allerdings ſcheint hier die Lehre vom Verhältniſſe des Endlichen zum Unendlichen, oder der Welt der Dinge zu Gott, ganz im Sinne des ſtrengen Pantheismus gedeutet werden zu müſſen, wie wir den allgemeinen Grundcharakter

deſſelben im Gegenſatze mit jeder Emanationslehre beſchrieben haben. Aber wie vieldeutig iſt doch auch der Sinn, der ſich mit dem hier angegebenen Princip der Endlichkeit verbinden läßt; und wie vielſeitig und verſchieden daher auch die, aus verſchiedenen, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen betreffenden Vorſtellungs- und Erklärungsarten, hervorgehenden Weltanſichten! Warlich der von Plotin in dieſer Stelle ausgeſprochene Pantheismus zeigt ſich hier wieder in ſeiner wunderbaren Proteus-Natur, ſo daß er beliebig alle Geſtalten anzunehmen vermag, je nachdem man bald der einen, bald der andern, in der nämlichen Stelle gegebenen Erklärungsart, die Beſtimmung jenes Verhältniſſes betreffend, folgen will. Heben wir aus der ganzen Stelle nur allein die Worte heraus, und halten uns an die Worte: *πάντα μίαν (εἶναι) φύσιν μεριζομένην ταῖς ἡμῶν ἐπινοίαις*: ſo gewinnt es für uns das Anſehen, als habe der Neuplatoniker ſich zum alten Eleatiſchen Pantheismus bekannt, mit welchem er ja in derſelben Anſicht von dem Verhältniſſe der Einheit zur Vielheit zuſammentrifft. Denn beide, Plotin und die Eleaten vereinigen ſich, nach der in den angeführten Worten enthaltenen Aeußerung zu urtheilen, in der Behauptung: daß das All-Eine nur in unſern Gedanken, oder durch unſer Denken in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen getheilt und zerſpalten werde; daß mithin die Vorſtellung dieſer Vielheit und Mannigfaltigkeit lediglich einen blos ſubjectiven Grund habe, oder, wie der Eleate Meliſſos ſich darüber ausdrückte, ein bloßer, nur in uns gegründeter Schein ſey (*ἐν ἡμῖν*). Das Verhältniß des abſolut Einen und identiſchen Seyns zu dem vielen und mannigfaltigen Seyenden in der wirklichen Natur, wäre daher kein anderes, als ein Verhältniß des allein Wahren und Realen zu dem an ſich nichtigen, bloßen Scheine. —

In der nämlichen Stelle wird aber auch zugleich die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Dinge aus einem

objectiven Grunde hergeleitet; denn sie wird vorgestellt als gegründet in der Natur des absolut Einen selber. Wenn nämlich Plotin daselbst sagt: die mannigfaltige, sich vervielfältigende Natur des Einen mache, daß es nicht mehr Eins sey, sondern als ein Vieles uns erscheine und ein Vieles werde, indem es sich gleichsam verändere, obschon dasselbe, seiner überschwenglichen Kraft wegen, nur Eins sey: so wird offenbar durch diese Vorstellungs- und Erklärungsart das Verhältniß der Einheit zur Vielheit wieder ganz anders bestimmt. Wenn, von jener Seite betrachtet, der Pantheismus Plotin's mit dem alten Eleatischen zusammentrifft: so wird, von dieser Seite ihn angesehen, seine Uebereinstimmung mit allen den pantheistischen Systemen, welche das Verhältniß der Einheit zur Vielheit, als objectiv gültig anerkennen, uns klar in die Augen leuchten. Und diese Seite ist es auch eben, von welcher sich allerdings die natura naturans und naturata, und die Unterscheidung beider gar nicht verkennen läßt. Mit Bruno und Spinoza sowohl, als mit unsern neuesten idealistischen Pantheisten vereiniget sich hier Plotin in der Behauptung, daß das Endliche, als die Vielheit, nicht getrennt seyn könne von dem Unendlichen, als der absoluten Einheit, sondern von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen sey, da es zu demselben sich verhalte, wie die Theile zu ihrem Ganzen und wie Elemente und Bestandtheile Eines Wesens zu diesem Wesen selbst sich verhalten. Dieser Vorstellungsart zufolge ist also die Vielheit kein blos subjectiver Schein, als ein völliges Nichtseyn, sondern sie ist unzertrennlich von der Einheit, so daß das wahre Wesen und Seyn des Absoluten oder Gottes, weder in der bloßen Einheit, noch in der bloßen Vielheit, sondern in dem unzertrennlichen Bande, der lebendigen copula beider, besteht. Der alte alexandrinische Pantheist trifft auch selbst darin mit einem unserer neuesten naturphilosophischen Pantheisten zusammen, daß von einem Hervorbringen der Vielheit durch die Einheit nicht könne geredet werden, da man — wie

er sich wenigstens problematisch darüber ausdrückt — vielleicht überhaupt nicht behaupten dürfe, das Eine sey Ursache der übrigen Dinge. Dieser Vorstellungsart zufolge wäre demnach Gott nicht die Ursache des Universums, sondern dieses unerzeugte Universum selbst, ganz und ungetheilt, als absolute Einheit und Totalität zumal und zugleich.

Wie stimmt nun aber — dürfen wir wohl fragen — die, in der angeführten Stelle gegebene, auf Grundbegriffe und Grundsätze des eigentlichen, strengen Pantheismus gegründete Weltansicht überall nur mit der Emanationslehre des Neuplatonismus zusammen? — Für Plotin, den Pantheisten, ist Gott ein in sich selbst geschlossenes All, und die unzertrennliche copula der Einheit und der Vielheit, oder des Unendlichen und des Endlichen. Dagegen Plotin der Emanationslehrer, in Gott ein durch successive Generationen sich propagirendes Urwesen erkennt, welches von Stufe zu Stufe herab immer Unvollkommeneres producirt, bis endlich die Productionskraft desselben in einem Privativen und Negativen — der Materie — sich verliert.

Welche von beiden Vorstellungsarten mag nun wohl der Schöpfer des Neuplatonismus, als eines wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Systems, für die wahre gehalten haben? Nach seinen, in der angeführten Stelle mit klaren und unzweideutigen Worten ausgesprochenen Aeußerungen müßte ihm der Pantheismus für eine Lehre der absoluten Wahrheit, die Emanationslehre dagegen für eine Lehre gegolten haben, die lediglich nur für uns, für unsre beschränkte Vorstellungs- und Fassungskraft relative Wahrheit und Gültigkeit hat. Als Emanationslehrer zertheilt Plotin die an sich ungetheilte und untheilbare absolute Einheit in drei besondere Wesen, die sogar dem Range nach von einander sich unterscheiden; so wie derselbe Emanationslehrer überdies auch noch in seinem dritten, an Vollkommenheit den beiden ersten nachstehendem göttlichen Princip, der Welt-Seele, eine Vielheit und Differenz von höhern

und niedern Kräften unterscheidet. Aber diese Spaltung des ursprünglichen und absolut Einen in eine Dreiheit von besondern Wesen und Principien, und die ganze Differenzirung des an sich einförmigen, einfachen und indifferenten Seyns durch eine Stufenreihe von lauter individuellen, zwar nicht der Art, aber doch dem Grade nach von einander verschiedenen Dingen, hat doch nur subjective Wahrheit und Gültigkeit. Der Grund davon liegt nämlich lediglich darin, daß wir jedesmal nur Theile von dem absolut Einen fassen, diese Theile sodann zu besondern Wesen machen, und sie als besondre Gattungen und Arten von Dingen (als besondre Daseynsformen oder Modi des Seyns) benennen, unwissend, daß wir das Ganze nicht zugleich und zumal (in seiner absoluten Totalität) erblicken, sondern, immer nur Theilweise dasselbe auffassend, diese einzeln aufgefaßten Theile nun erst wieder zusammenfassen, unvermögend auf lange Zeit dieselben vollständig in absoluter Einheit und Totalität zu begreifen u. s. w.

Mit dieser Aufweisung des Grundes der Theilung und Differenzirung des absolut Einen und einfachen Seyns in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Dingen, giebt uns Plotin den Schlüssel zu Vereinigung seiner beiden Weltansichten, und zu Ausgleichung des Widerspruches zwischen beiden. Offenbar sind es zwei verschiedene Standpuncte, die der Philosoph für beide Ansichten genommen hat. Als Pantheist steht er auf dem Standpuncte der speculativen Vernunft, auf welchem er die Idee des Absoluten in ihrer reinen, durch keine Gegensätze getrübten Einheit und Einfachheit und absoluten Totalität erblickt. Als Emanationslehrer hat er sich auf den Standpunct des, die Eine und einfache Vernunftidee des Absoluten in eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Wesen und Kräften zerlegenden und differenzirenden Verstandes gestellt, um mit dessen Hülfe einerseits das theoretische Interesse und Bedürfniß durch Erklärung des Ursprungs und der Beschaffenheit der Welt der Dinge, andrerseits zugleich das prak-

tiſche durch Erklärung des Böſen in der Welt, vermittelſt der Hypotheſe der Emanation erklären zu können. Die, auf dieſen zwei verſchiedenen Standpuncten gefaßten Anſichten, jene Vernunftanſicht in ihrer abſoluten, und dieſe Verſtandesanſicht in ihrer relativen Wahrheit, mußten ſich nun aber doch auf irgend eine Weiſe vereinigen laſſen. Und den Punct dieſer Vereinigung meint Plotin darin eben gefunden zu haben, daß zwar der Grund der wirklichen Theilung und Differenzirung des an ſich untheilbaren abſolut Einen und All, einzig und allein in die Unkenntniß, die Beſchränktheit und Unvermögenheit des, über ſeinen beſchränkten Horizont nicht hinaus gehenden, und die Idee der abſoluten Einheit in der Fülle ihrer abſoluten Unendlichkeit und Totalität nicht zu begreifen vermögenden Verſtandes zu ſetzen ſey; daß aber doch auch zugleich der Grund der Möglichkeit einer ſolchen Theilung und Abſonderung in dem abſolut Einen ſelber, nämlich in der ſich vervielfältigenden Natur deſſelben, müſſe geſucht werden. Denn dieſe Natur verurſache es eben, daß das Eine nicht das Eine ſey (*τὸ πολύχυν τῆς φύσεως ποιεῖν τὸ ἓν μὴ ἓν εἶναι*). Unter dieſer ſich vervielfältigenden Natur des Einen iſt wohl nichts anders zu verſtehen, als eben dies, daß in ihm der Grund der Möglichkeit enthalten ſey, unter unendlich vielen und mannigfaltigen Formen unſerm Verſtande ſich darzuſtellen und von demſelben erkannt zu werden, ohne daß es darum aufhöre, doch immer das Eine zu ſeyn und ohne Veränderung das Eine zu bleiben; Eines in ſeinem Weſen; ein Vieles und Mannigfaltiges nur, von Seiten ſeiner vielfältigen Formen betrachtet.

Das Eine, als das Princip alles Realen, und als den höchſten Punct der Vereinigung alles Seyns, mit dem Organe der Vernunft in unmittelbarer, intellectueller Anſchauung erkennend, entwickelt der Neuplatoniker aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge, vermittelſt der Hypotheſe die Emanation, durch die er, von Grund aus Alles,

nach dem Gesetze der Descendenz, aus dem absolut Einen glaubte herleiten und erklären zu können. — Und welche eigenthümliche Gestalt hat nun die Lehre der Emanation im Neuplatonismus angenommen? —

Wir haben früher bereits das neuplatonische System für die reinste und geläutertste, im Geiste des Intellectualismus ausgebildete Lehre der Emanation erklärt, welcher darum auch der Vorzug vor allen andern Systemen ihrer Art müsse eingeräumt werden. Es frägt sich nun: verdient sie wirklich in jedem Betracht, und ohne alle Einschränkung diesen Vorzug; oder zeigt sie nicht auch eine Seite, von welcher ihr intellectueller Charakter als getrübt und entstellt durch sinnliche Vorstellungsarten und durch Bilder, aus der Sinnenwelt hergenommen, erscheint?

Unser Tiedemann findet unter andern einen Unterschied zwischen den ältern Kabbalisten und den alexandrinischen Eklektikern darin: daß jene einen physischen, diese dagegen einen logischen Ausfluß zum Grunde gelegt hätten. Er bemerkt dabei: „ob und wie fern an Erfindung dieser logischen Emanation Plotin Theil habe, könne nicht bestimmt werden; an ihrer Ausbildung aber und mehreren Befestigung scheine er allerdings beträchtlichen Antheil zu haben; seine mancherlei Darstellungen und Erläuterungen wären vor ihm wenigstens nicht gefunden worden.“ Allerdings ist der Charakter einer logischen Emanation an Plotin's Theorie ganz und gar nicht zu verkennen. Dem fortschreitenden Gange des reinen Denkens gemäß geht der dialektische Metaphysiker von dem höchsten, dem einfachsten und allgemeinsten, aber darum freilich auch inhaltleersten aller Begriffe, dem Begriffe der absoluten Einheit aus, und steigt sodann von diesem, dem Gesetze der Stetigkeit folgend, durch Hinzusetzung von Bestimmungen, zu dem Besondern herab. Nun verwandelt er, durch Hypostasirung und Objectivirung der Begriffe, diese logische Ableitung derselben in eine logische Emanation der mannigfaltigen Wesen und Daseynsformen aus dem Urwe-

sen und Urseyn, und macht aus der logischen Rangordnung der Begriffe eine reale, objective der verschiedenen Wesen und Daseynsformen, nach ihrem nähern oder entferntern Verhältnisse zu dem höchsten Princip.

Aber die Phantasie des Intellectualphilosophen, welcher die inhaltleeren Begriffe nicht genügen konnten, versinnlichte dieselben durch das Bild eines intellectualisirten Lichts, und verwandelte dergestalt die reine logische Emanationslehre in die physische Theorie einer Lichtausstrahlung und eines Lichtausflusses. Wie das Licht aus der Sonne, so strömt aus dem reinen, geistigen Urlichte des Urwesens zunächst und unmittelbar das erste reinste Licht aus, der erste Verstand, welcher, weil er aus dem Urlichte ausgeflossen, und auf dieses Licht hinblickt und von demselben ganz erfüllt wird, selbst Licht seyn muß. Von dieser Seite betrachtet, würde also doch diese hoch gepriesene intellectuelle Emanationslehre des Neuplatonismus nicht minder, wie die kabbalistische, in einen feinen Materialismus mit ihrer Lichttheorie ausgehen, und sich von der kabbalistischen Lichtemanation nur in der besondern Vorstellungsart unterscheiden, wonach diese aus dem alles erfüllenden Urlichte, nachdem dasselbe sich erst in sich selbst zurückgezogen, die Dinge ausströmen läßt. Aber dieser materialistischen Vorstellungsart ohngeachtet ist es doch auch gar nicht zu verkennen, daß Plotin's Lehrbegriff der Emanation, wie auch Tiedemann davon rühmt, den stärksten Hang zum Intellectualismus habe, indem er aus Verstandesbegriffen alles herleiten, und auf die Grundsätze desselben alles hinauslenken wollte. Bei dieser entschiedenen Tendenz des Systems zum Intellectualismus dürfen wir demnach auch annehmen, daß die empirischen Vorstellungsarten von Licht und Lichtausflüssen, so wie die mathematischen Anschauungsformen von Raum und Zeit mehr nicht denn bloße Schemata zur Construction der intellectuellen Objecte seyn sollten. Die speculative Vernunft gab in und mit der Idee des Absoluten, unter dem Charakter der absoluten Einheit,

das erste Princip her; der Verstand entwickelte daraus seinen Denkgesetzen gemäß ein ganzes System der Intellectualwelt; und die Einbildungskraft trat dann erst hinzu, um die, vom Verstande objectivirten und hypostasirten, in reale Wesen umgeschaffenen Begriffe, durch die mathematischen Anschauungen von Raum und Zeit, so wie durch die empirische Anschauung des Lichts zu schematisiren, nachdem diese aus der Sinnenwelt genommenen, und auf die Verstandeswelt übergetragenen Objecte selbst erst waren intellectualisirt worden.

Für ein Intellectualsystem müssen wir demnach allerdings wohl das System Plotin's anerkennen. Aber wie sehr unterscheidet sich doch dieser transcendente, mystische Intellectualismus von dem Intellectualsysteme Platon's, so wie aller der Intellectualphilosophen, die im Sinne und Geiste Platon's in dem ersten Princip eine höchste, die Welt nach Ideen bildende Intelligenz erkennen. In Plotin's Intellectualsysteme nimmt die Intelligenz nicht die erste, sondern nur erst die zweite Stelle ein, als das zweite Princip, dem Range nach geringer als das erste, weil es nach dem ersten ist, als das zuerst aus ihm Emanirte. Das absolut erste Princip selber aber, als der Realgrund alles Wirklichen, ist in diesem System weder ein Denkendes noch ein Gedachtes, weder Subject noch Object, sondern ein leeres und abstractes Weder — Noch, unter dem Charakter der abstracten, absoluten Einheit und Indifferenz. Also nicht in Ansehung des ersten, sondern erst in Beziehung auf ihr zweites göttliches Princip ist Plotin's Lehre für ein Intellectualsystem zu erklären. Und was ist denn nun eigentlich das absolut erste Princip in diesem System? — Es ist, genau betrachtet, wohl nichts anders, als die an sich unlebendige und undenkende form- und qualitätenlose Materie der intelligiblen Welt, woraus die Intelligenz, als das thätige Princip alles geistigen Lebens, alle besondern Daseynsformen in der Intellectualwelt erzeugt. Erst mit diesem zweiten Princip beginnt alle Thätigkeit; denn erst von der In-

telligenz geht alle Thätigkeit aus. Wenn nach der Plotin'schen Emanationslehre — wie Schelling einmal die ihr eigene Vorstellungsart nicht untreffend beschreibt — das Ueberfließende überfließt nicht kraft einer Wirkung desjenigen, aus dem es überfließt, sondern durch seine eigene Schwere; wenn es sich losreißt und nicht abgestoßen wird, so kann allerdings das Urwesen nur als ruhiger Grund der Dinge angenommen, und es muß dagegen die Thätigkeit oder Handlung vielmehr in das Emanirende, als in das, woraus es emanirt, gelegt werden. Als ruhiger Grund der Dinge kann demnach das Urwesen auch nicht das Princip der Wirklichkeit, sondern lediglich der Möglichkeit derselben, mithin auch nicht das Vollkommenste actu, sondern blos potentia seyn. Es ist das Eine und All alles Seyenden und Realen, aber nur als ein völlig Unbestimmtes, blos Bestimmbares, durch die Thätigkeit der Intelligenz, als des formenden Princips, erst zu Bestimmendes. In diesem System ist sonach das erste Princip im Grunde nichts anders als ein logisches Chaos; denn es ist die formlose, unlebendige und unthätige Materie, welche der Bedingung nach der Form voran geht, und woraus, als dem ruhigen Grunde der Möglichkeit der Dinge, erst die Wirklichkeit derselben durch die Thätigkeit des Emanirenden, der obersten Intelligenz, hervorgegangen ist. Ein intelligibles Chaos also, der ruhige, für sich durchaus beschaffenheitlose und indifferente Urgrund, wäre das Urwesen und Urprincip der Dinge in diesem Intellectualsysteme, in welchem Alles zu lebenden und vorstellenden Wesen gemacht, aber doch aus der Sphäre dieser Wesen das Erste wie das Letzte ausgeschlossen wird: das Ueberwesen wie das Unwesen. — Wohl mögen wir darum mit Tennemann es unbegreiflich finden, wie man sich so lange täuschen können, eine Theorie für eine Realerklärung des Seyns zu halten, in welcher man nicht einsieht, wie aus dem Urwesen, welches nicht lebet und ohne Vorstellungen ist, das Leben und das Vorstellen hervorgehet, noch wie das

letzte Producirende ein Product hervorbringt, welches ohne Leben und ohne Vorstellung ist.

Und doch hat man sich so lange getäuscht, täuscht sich noch immer fort, und wird nicht aufhören sich zu täuschen, so lange man, von dem Vorurtheil eines speculativen Wissensdünkels geblendet, den vergeblichen Versuch nicht wird aufgeben mögen, aus dem absolut Einen und einfachen Urwesen, welches die Vernunft als die Wurzel alles Daseyns annehmen und voraussetzen muß, alle Dinge ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach abzuleiten, indem man das Absolute, als obersten Erkenntnißgrund setzen, und die Idee desselben zum alleinigen Princip einer vollendeten Wissenschaft im strengsten Sinne, als einer Wissenschaft und Theorie Gottes und der Welt der Dinge, oder der absoluten Einheit und Allheit, machen will. Wie oft, und auf wie mancherley Weise die Versuche dieser Art sind erneuert worden; welchen ausgebreiteten und bis auf unsre Zeit sich erstreckenden Einfluß die Emanationslehre des Neuplatonismus insbesondre auf die Gestaltung unserer neuern und neuesten Philosophie nicht nur, sondern auch selbst auf die christliche Theologie durch ihre Vereinigung mit derselben gehabt hat, darüber wird uns der Fortgang der Geschichte des Pantheismus in den Perioden unsrer neuern und neuesten Philosophie belehren.

---

## Fünfter Abschnitt.

**Der Pantheismus in seinem Uebergang in die christliche Theologie, und seiner Ausbildung zu einem System der christlichen Philosophie durch ältere und neuere christliche Theologen und Philosophen.**

Die erste christliche Philosophie haben wir bereits vorgefunden bei den Gnostikern, welche gewisse orientalische Philosopheme zu Erreichung des Zweckes einer

höhern Erkenntniß der Grundlehren des Christenthums benutzten, und ihre auf diesem Wege gewonnene Gnosis der gemeinen christlichen Lehre entgegensetzten. Aber die Lehre dieser ersten christlichen, sogenannten Philosophen wurde von der Parthey der Lehrer der orthodoxen Kirche als Ketzerey bestritten, und aus der orthodoxen Kirche ausgestoßen. Unter diesen ersten orthodoxen Kirchenlehrern selbst gab es indessen doch auch mehrere, welche selbst eine Religionsphilosophie hatten, die sie mit den Dogmen ihres orthodoxen kirchlichen Systems, als vereinbar mit dem Princip des strengen Supernaturalismus, zu vereinigen, und durch ihre Gnosis jene ketzerische zu bekämpfen und auszurotten suchten. Diese, in der rechtgläubigen Kirche entstandene Religionsphilosophie unterschied sich wesentlich von dem, unter den heterodoxen Kirchenpartheien, vornehmlich bei den Gnostikern und Manichäern herrschenden Geiste der Speculation, dadurch, daß die Lehrer der orthodoxen Kirche von ihren philosophischen Kenntnissen keinen andern Gebrauch machten, als nur zur Befestigung und Aufklärung der, durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten des Glaubens. Daß war nun insbesondre der Fall bei den Kirchenvätern, die in der Schule der Alexandriner und Neuplatoniker sich gebildet, und aus der Quelle philosophischer Speculationen dieser Schule ihre γνῶσις, oder philosophische Erkenntniß der Religion geschöpft hatten. Sie also waren es auch eigentlich, durch welche die Neuplatonischen Lehren von Gott und der Welt fortgepflanzt und in die christliche Theologie eingeführt wurden. Wir nennen hier vor allen andern den großen Schüler des Clemens von Alexandrien, den Origines, welcher mit Recht als der eigentliche Urheber der Religionsphilosophie kann angesehen werden, indem sein forschender philosophischer Geist am tiefsten das Bedürfniß fühlte, die Glaubenswahrheiten durch philosophische Principien zu begründen und das Einzelne zum System eines Ganzen zu vereinigen. Bei diesem, auf Begründung und systematische Ausbildung eines

wissenschaftlichen Lehrbegriffes der christlichen Religion, als einer christlichen Philosophie, zum Unterschiede von einem blos populären Lehrbegriffe derselben, gerichteten Bestreben, offenbart sich die speculative Tendenz und Absicht des philosophischen Religionslehrers, welcher von den Grundsätzen und Grundlehren der Alexandriner, in deren Schule er sich gebildet, Gebrauch machte, um mit Hülfe derselben eine christliche Philosophie zu Stande zu bringen, in welcher die Grundwahrheiten des Glaubens durch die höchsten Speculationen des Neuplatonismus begründet und aufgeklärt, und zum System Eines Ganzen sollten vereiniget werden. Das Universum in seiner Einheit und Unendlichkeit zu erforschen, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen zu ergründen und zu einer wissenschaftlichen Einsicht zu bringen, zu befriedigender Lösung dieses höchsten speculativen Problems, verlor sich der speculative Denker in Ansichten und Vorstellungsarten, die als unvereinbar mit dem Lehrbegriffe des orthodoxen Kirchenglaubens befunden, und daher als Ketzereien verworfen wurden. Diese speculativen Ansichten und Vorstellungsarten waren aber die Frucht seines Studiums der neuern alexandrinisch-platonischen Philosophie, deren metaphysische Lehren, Gott und das Verhältniß desselben zur Welt betreffend, der neuplatonisirende Kirchenvater, welcher zu Alexandrien auch die philosophische Schule des Ammonius Sakkas, dieses berühmten Gründers und eifrigsten Beförderers des Systems des alexandrinischen Platonismus besucht hatte, in die christliche Theologie übertrug, und mit derselben glaubte vereinigen, ja sogar die Grundwahrheiten der christlichen Dogmatik, und insbesondre die Geheimnißlehren derselben, durch die speculativen Lehren des Neuplatonismus bestätigen und aufklären zu können. Als Belege dazu mögen folgende Aeußerungen und Behauptungen aus den Werken des, im Sinne und Geiste der neuplatonischen Emanationslehre philosophirenden Religionslehrers, welcher nach dem Urtheile unsers neuern gründlichen und

verdienstvollen christlichen Kirchenhistorikers Schröckh, freigebiger, als irgend ein anderer alter Kirchenlehrer, die griechische Philosophie über den herrschenden Lehrbegriff ausgeschüttet, hier angeführt werden.

In dem Buche dieses Kirchenvaters περὶ ἀρχῶν, oder von den Gründen des christlichen Glaubens, welches unter allen übrigen am meisten berüchtiget ist und woraus auch die bedeutendsten Beschuldigungen hergenommen sind, findet sich die Lehre von drei göttlichen, einander untergeordneten Principien, die der christliche Religionsphilosoph auf die christliche Dreieinigkeitslehre zu Begründung und Aufklärung derselben anwendet. In dieser Anwendung ist das erste göttliche Princip der Vater, das zweite, der Sohn, geringer als der Vater, so wie das dritte Princip, der heilige Geist, wiederum geringer als der zweite Gott, nach dem ersten und höchsten. Wie nach Plotin's Lehre von der göttlichen Trias, dem absolut Ersten und Einen, als dem Urwesen und Urseyn, ausschließend nur das Prädicat des schlechthin Guten zukommt: so wird auch nach der Lehre des christlichen Religionsphilosophen, dasselbe Prädicat des absolut Guten ausschließend nur dem Vater, als dem ersten göttlichen Princip, beigelegt; der Sohn dagegen, als das zweite Princip, nur für ein Bild von der absoluten Güte des ersten erklärt. Wie ferner in Plotin's Lehrbegriffe von den drei göttlichen Principien, das Erste, als das Urwesen und Urseyn, auch das Realprincip aller Dinge insgesammt und ihre Zeugungskraft; das zweite Princip nach dem ersten, die göttliche Urintelligenz, zunächst nur das Princip der Intellectualwelt ist: so wird auch, nach einer gewissen Analogie, in dem Lehrbegriffe des christlichen Religionsphilosophen behauptet, daß der Vater allein nur auf alle Wesen wirke, der Sohn dagegen (der λόγος νοητὸς, oder die Plotinische Intelligenz) blos auf die vernünftigen, als das unmittelbare Realprincip der Intellectualwelt.

Die sinnliche Vorstellungs- und Erklärungsweise, wie das zweite Princip aus dem ersten hervorgegangen, durch Vergleichung der ewigen Zeugung des Sohnes mit der Zeugung des Glanzes oder Strahls aus dem Lichte, stimmt vollkommen überein mit Plotin's Vorstellungsweise von dem Urwesen, als dem Urlichte, aus welchem unmittelbar und unaufhörlich ein, das Eine umgebender Lichtkreis ausströmet, welcher eben die Intelligenz ist.

Auch seine Weltansicht hat der christliche Religionsphilosoph nach dem Muster der alexandrinischen Schule sich gebildet; denn es ist die Ansicht von der Welt, als einem lebenvollen, großen Ganzen, oder einem großen unendlichen Weltthiere, das von Einer Seele, der Kraft und dem Worte Gottes (dem λόγος) zusammen gehalten wird.

Wenn endlich der christliche Religionsphilosoph ein Seyn und Leben der menschlichen Seelen, wie aller übrigen Seelen, dergleichen er auch selbst den Gestirnen beilegt, vor der Vereinigung mit ihren Körpern annimmt, und wenn er den vernünftigen Seelen der Menschen die Aussicht zur Rückkehr in Gott und zur Vereinigung mit demselben auf dem Wege einer stufenweisen Erhebung und Annäherung, unter Bedingung ihrer erfolgten vollkommenen Läuterung und Heiligung eröffnet: so weiset er uns auch mit diesen Lehren seiner christlichen Religionsphilosophie die Quelle an, woraus diese Lehren sind geschöpft und zum System einer christlichen Religionsphilosophie von ihm umgebildet worden. Den, aus dem System des Neuplatonismus entlehnten, und in die christliche Theologie übergetragenen Vorstellungsarten und Lehren von Seiten der platonisirenden Kirchenväter und des Origines insbesondre, widersetzten sich zwar die andern Kirchenväter, die diese Lehren, als die christliche Theologie entstellend und verfälschend, als Ketzereien verwarfen. So erwarb sich insbesondre Augustinus das Verdienst, die Emanationslehre am eifrigsten und mit den vollgültigsten Gründen bestritten, und da-

gegen die Schöpfungslehre als die einzige vernunftgemäße Ansicht gerechtfertigt zu haben. Aber diesen orthodoxen Kirchenlehrer verleitete doch auch selbst der Hang zur Speculation, welcher ihn über die Gränzen des Wissens hinausführte, zu Vorstellungsarten, durch die er sich in pantheistische Ansichten verlor. Wenn z. B. Augustinus, um die Allgegenwart Gottes zugleich dem Verstande begreiflich zu machen, die Behauptung hinstellt: Gott sey seiner Substanz nach überall und durch Alles verbreitet, und da er nicht in irgend einem Orte seyn könne, wie ein Körper irgendwo ist, so müsse Alles, als in ihm existirend, und Er selbst also als die schöpferische Substanz der Welt, die Er ohne Last in sich enthält, gedacht werden. Zu dieser Vorstellungsweise, durch welche die pantheistische Idee der Immanenz, oder der Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes deutlich sich ausspricht, bekannten sich auch viele andre Kirchenväter, wenn sie sich Gott, als die ganze Welt durchdringend, sie umschließend, oder als den Raum der ganzen Welt dachten, und diese Spinozistische Vorstellungsart von der unendlichen, das All umfassenden Ausdehnung Gottes, als die wahre Vorstellungsart, der falschen grobsinnlichen Vorstellungsweise von einer begränzten Ausdehnung Gottes, als eines Körpers, entgegensetzten.

Mit diesen speculativen Ansichten und Vorstellungsarten der ersten Kirchenlehrer von der Natur und dem Verhältnisse Gottes zur Welt, wurde ein pantheistischer Saame auf das Feld der christlichen Theologie ausgestreut, welcher sich weiter fortpflanzte, und zunächst im Zeitalter der Scholastik denjenigen spätern Kirchenlehrern, die ihre mystisch speculative, zum Idealen und Uebersinnlichen entschieden sich hinneigende Denkart dem Platonismus vorzugsweise geneigt machte, zum Stoff diente, woraus sie ihre, auf pantheistische Grundbegriffe und Grundsätze gebaute, christliche Religionsphilosophie entwickelten.

Unter den Kirchenlehrern des Mittelalters, welche als Selbstdenker in die Fußstapfen ihrer Vorgänger, der ersten und ältesten philosophirenden Kirchenlehrer traten, indem sie auf Vereinigung der Philosophie und Religion ihr Nachdenken und Bestreben richteten, steht unstreitig oben an der, in der ersten Periode der Scholastik lebende, durch seine gelehrte Bildung, wie durch seinen philosophischen Geist und seinen Einfluß auf die Nachwelt gleich merkwürdige Johannes Scotus Erigena, welcher, als Philosoph und Theologe die Trennung zwischen Philosophie und Religion aufhebend, beide in Eins zu verbinden suchte. Die höhere und würdigere Idee, die dieser geistvolle philosophirende Denker von der wahren Philosophie, als von einer lebendigen Wissenschaft sich gebildet, welche die Gründe aller Dinge zu erforschen strebt, und sie auch findet; und die dieser hohen Idee gemäß mehr denn eine gehaltlose, grübleriſche Dialektik seyn soll, hatte ihn zu der Ueberzeugung geführt, daß die wahre Philosophie nichts anders als die wahre Religion, und die wahre Religion nichts anders als die wahre Philosophie sey. Von dieser Voraussetzung der Einheit und Identität der Philosophie und Religion in Ansehung ihres Gegenstandes wie ihres Zweckes ausgehend, wonach es nur eine Wahrheit geben kann, und das Wahre in der Philosophie auch das Wahre in der Theologie und umgekehrt seyn muß, ging der philosophische Religionslehrer nun weiter fort auf dem Wege der Begründung und systematischen Ausbildung einer christlichen Philosophie, auf welchem ihm bereits die ersten Lehrer der orthodoxen Kirche — die Kirchenväter — ja selbst früher noch die Lehrer gewisser ketzerischer christlicher Partheien, wie die Gnostiker und Manichäer, vorangegangen waren, deren γνῶσις doch auch nichts anders als eine höhere und erweiterte wissenschaftliche Erkenntniß der Dogmen des christlichen Glaubens seyn sollte.

Daß Scotus Erigena für die wahre Religion keine andere anerkannte, als die christliche, deren Grund-

lehren er daher durch Principien der Vernunft zu begründen und zum System eines wohlgeordneten und harmonischen Ganzen zu vereinigen strebte, das dürfen wir von dem christlichen Theologen voraussetzen. Nicht eben so aber eine blinde und unbedingte Anerkennung und Annahme des herrschenden Kirchenglaubens und seiner auf Autorität beruhenden Grundlagen. Denn eine solche sclavische Unterwerfung unter Autoritäten war mit den freien Forschungen seines selbstdenkenden philosophirenden Geistes unverträglich, welcher sein Streben auf Begründung und Ausbildung eines gründlichen und alles umfassenden, aus der Quelle der Vernunft abgeleiteten Systems der menschlichen Erkenntniß gerichtet hatte. In seiner höchsten Tendenz ging dieses System auf Erforschung des Urwesens und Urseyns, und des Seyns und Wesens der Dinge, wie sie an sich und in dem Absoluten gegründet sind, und im Verhältnisse zu demselben, als der Urquelle alles Seyns, stehen. Eine befriedigende Lösung der Aufgabe dieser Wissenschaft, die ihm die höchste, göttliche Philosophie war, glaubte Scotus Erigena in den Speculationen der alexandrinischen Schule gefunden zu haben. Diesen also ist sein System nachgebildet, welches sonach in den Hauptsätzen mit den Grundlehren des alexandrinischen Neuplatonismus vollkommen übereinstimmt, und nur, wie Tennemann bemerkt, theils durch manche neue Bestimmungen, theils durch eine andere Form der Entwickelung sich unterscheidet. Da nämlich der christliche Religionslehrer aus den Lehren der Alexandriner eine christliche Philosophie zu bilden suchte, hatte er darum auch die Ideen jener Schule so aufgefaßt und gedeutet, daß sie mit den von ihm als wahr anerkannten Dogmen des Kirchenglaubens zusammen stimmten, und durch sie philosophisch begründet werden konnten. Die Darstellung dieser göttlichen Philosophie, als einer christlichen Philosophie, ist der Inhalt seines berühmten Werkes de divisione naturae, in welchem er insbesondre auch den Grundgedanken seines Lieblingsschriftstellers, des Pseudo-Dionysius,

dessen mystische Schriften er übersetzt hatte, ohne ihm jedoch in seinen mystischen Schwärmereien zu folgen, entwickelt und ausführt. Dieser, aus dem Studium des Dionysius Areopagita geschöpfte Grundgedanke ist die Idee: Gott, als das allein wahre Wesen und Seyn, ist das Wesen aller Dinge; und das Wesen aller Dinge ist Gottes überschwengliches Wesen, woraus alle Fülle der Dinge sich entwickelt und in dasselbe wieder zurückkehrt.

Diese pantheistische Idee ist nun der Mittelpunct seines, die Theologie mit der Philosophie vereinigenden Systems; sie ist das Princip, woraus er seine christliche Philosophie, als eine Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge entwickelt. Diese Philosophie selbst ist demnach keine andere, als eine Philosophie des Pantheismus unter der Form des alexandrinischen Emanationssystems, dessen erneuerte Darstellung durch Scotus aber doch, wie Tennemann davon rühmt, mit größerer Klatheit durchgeführt, und mit vielfacher Anwendung auf die Dogmen der christlichen Kirche verwebt ist.

Wir heben hier für unsern Zweck aus diesem System, wovon uns Scotus am Ende seines gedachten Buches: de divisione naturae, eine gedrängte Uebersicht gegeben, nur diejenigen Hauptpuncte aus, die seinen Charakter als eine christliche Religions-Philosophie des Pantheismus, hinreichend bezeichnen können.

Die Natur, worunter unser Philosoph die Gesammtheit alles Seyenden und Realen, also das ursprüngliche, wie alles abgeleitete, Seyn begreift, theilt sich, nach einer vierfachen Differenz, in vier Arten. Die erste Natur ist die, welche schafft und nicht erschaffen wird: Gott; — die zweite die, welche erschaffen wird und schafft: — der Sohn Gottes; — die dritte die, welche erschaffen wird und nicht schafft; der Inbegriff der bloßen Creaturen; — die vierte endlich ist diejenige Natur, welche weder erschaffen wird, noch schafft:

die Natur; — sofern sie mit Gott identisch ist, und einst in sein Wesen zurückkehren wird. —

In Bestimmung einer vierfachen Differenz von Arten des Seyns ist die Uebereinstimmung dieses neuern christlichen Emanationssystems mit dem ältern des Neuplatonismus nicht zu verkennen, jedoch nur bis auf einen gewissen Punct, in welchem der neuere christliche Pantheist von dem ältern Pantheismus der Alexandriner abweicht. Dieser Punct betrifft die Natur in ihrer vierten Form, die weder erschaffene, noch schaffende Natur.

Der ersten schöpferischen und unerschaffenen Natur entspricht offenbar das, als absolute Einheit und Einfachheit zu denkende Urwesen und Urseyn, das erste göttliche Princip im alexandrinischen System; — der zweiten erschaffenen aber zugleich doch auch erschaffenden Natur, in welcher der christliche Religionsphilosoph den Sohn Gottes erkennt, entspricht das zweite göttliche Princip in jenem System: die allgemeine Intelligenz, als das schöpferische Princip der Intellectualwelt; — so wie der dritten erschaffenen, aber nicht schöpferischen Natur, der Inbegriff aller einzelnen creatürlichen Wesen in der Intellectual- und der Sinnenwelt. Nur in dem Begriffe dessen, was Scotus die vierte, von den drei ersteren zu unterscheidende, Natur nennt, scheint er von dem System seiner philosophischen Schule abzuweichen. Aber er spricht sich darüber doch auch so schwankend und zweideutig aus, daß man seinem Begriffe von dieser vierten Natur bald einen, mit dem neuplatonischen übereinstimmenden, bald einen andern, davon abweichenden Sinn unterlegen kann. Im intellectuellen Emanationssysteme des Neuplatonismus nimmt die Materie der Sinnenwelt die Stelle der vierten Natur ein. Denn sofern die Materie als ein blos Privatives und Negatives, im Gegensatze mit dem Positiven, als das Nichtseyende (des οὐκ oder μὴ ὄν) im Gegensatze mit dem Seyenden und Realen zu betrachten ist, kann man von ihr, als einem bloßen Unwesen, nicht

sagen, daß sie ein Erschaffenes, positiv von Gott Hervorgebrachtes sey.

Und eben darum kann man von dem unreellen Wesen oder vielmehr Unwesen der Materie auch nicht sagen, daß es eine schaffende Natur sey; weil einem Nichtwesen und Nichtseyenden auch kein Vermögen und keine Kraft des Schaffens und Wirkens kann zugeschrieben werden. In derselben Bedeutung scheint nun auch Scotus seinen Begriff von der vierten Natur gedeutet zu haben, nach einer Stelle zu urtheilen, welche es nicht zweifelhaft läßt, daß er sich nichts anders als die körperliche Natur in Ansehung ihres Stoffes, der Materie, darunter gedacht habe. Wenn er nämlich an dieser Stelle sagt: quarta (sc. natura) inter impossibilia ponitur, cujus differentia est, non posse esse; — und nun mit den Intellectualphilosophen in der Behauptung sich vereiniget: daß nur dasjenige wahrhaft sey, was mit dem bloßen Verstande begriffen wird; dasjenige dagegen in Wahrheit nicht sey, was, wie alle Körper, entstehen und vergehen kann: so müssen wir hiernach wohl annehmen, daß Scotus die Sinnenwelt, oder das materielle Universum, in Ansehung dessen, was in derselben zur Materie, und zum Räumlichen und Zeitlichen gehört, für das Nichtseyende gehalten habe. — Nach andern Aeußerungen unsers christlichen Religionsphilosophen zu urtheilen, hätte derselbe aber doch der materiellen Natur mehr Realität zugestanden, als die Alexandriner, indem er sie der denkenden Natur, nicht, wie ein blos Negatives und Unreelles dem allein Positiven und Realen, sondern nur allein als eine niedere Art des Seyns dem Intellectuellen, als der höhern Daseynsform, entgegen setzt. Diese neue veränderte Bestimmung des Begriffs von der Materie im System dieser christlichen Philosophie, ist allerdings, wie Tennemann meint, eine Folge aus der christlichen Schöpfungslehre, wonach Gott nicht allein wesentlich in den Seelen (oder denkenden Wesen) sondern auch in den Körpern ist. — Als

christlicher Theologe geht demnach zwar Scotus hauptsächlich von der Idee des Schaffens aus. Aber der in Erklärung des Schöpfungsactes den Alexandrinern folgende philosophische Religionslehrer, verwandelt den einfachen christlichen Glaubensartikel von der Schöpfung in die pantheistische Lehre von Vereinigung alles Seyns im Seyn Gottes, als der immanenten Ursache und der Substanz der Welt. Deutlicher und bestimmter konnte Scotus den pantheistischen Gedanken der seiner Schöpfungslehre zum Grunde liegt, nicht aussprechen, als er es in dem Bekenntnisse thut, welches wir in seiner Dedication der Uebersetzung der Ambiguorum Maximi an Karl den Kahlen lesen, wo er sagt: er habe von Dionysius Areopagita und dessen Commentator Maximus gelernt: quod Deus omnia sit, et omnia Deus sint; et quomodo divina in omnia processio dicitur ἀναλυτική, hoc est resolutio; reversio vero θέωσις, hoc est Deificatio. —

In dem ersten Satze dieses Bekenntnisses ist ganz deutlich und bestimmt die allgemeine Grund-Idee alles Pantheismus enthalten, daß Gott Alles, und Alles Gott sey; — Gott, als das einzige Substanzielle des ganzen Universums; — die Einheit und Allheit der Dinge. — Mit dem zweiten Satze, der Behauptung des Hervorgehens oder Heraustretens des göttlichen Wesens in Alles, und der Rückkehr aller Dinge in dasselbe, ist die bestimmte Form dieser All-Einslehre, als eines Systems der Emanation, bezeichnet. Und auch dieses Emanationssystem kann so wenig, wie jedes andre, das Princip der Nothwendigkeit verläugnen, auf welchem es beruht, und woraus es sich entwickelt. Denn nach Scotus ist die Schöpfung der Weltwesen keine freie That des Schöpfers, weil das Schaffen bei Gott kein Accidens, und das Seyn und Wirken in ihm nicht etwas Verschiedenes ist, sondern identisch. Das Daseyn und die Beschaffenheit der Welt ist sonach keinesweges die Wirkung eines Acts der göttlichen Freiheit, sondern ist gegründet in dem reinen und unveränderlichen Wesen

Gottes selber, und geht mit Nothwendigkeit aus diesem Wesen hervor, so daß sich Gott, seinem nothwendigen Wesen zufolge, unaufhörlich in Raum und Zeit macht, und dergestalt auf unendlich mannigfaltige Weise modificirt und gestaltet. Die gesammte endliche Natur (natura naturata) entstehend und bestehend aus diesen Modificationen und Formen des göttlichen, in der Fülle und absoluten Totalität ihres Seyns betrachteten Wesens, ist demnach selbst wieder nichts anders als Gott, der sich selbst unaufhörlich machende, bald sich ausbreitende, bald wieder in sich zurückgehende, d. i. in einer beständigen Expansion und Contraction begriffene Gott.

Hiernach ist denn also das Verhältniß Gottes zur Welt der Dinge einerseits zwar bestimmt als ein Verhältniß der Dependenz, so fern nämlich Gott als die Ursache aller Dinge zu betrachten ist; aber andrerseits doch auch zugleich als ein Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz. Denn da in Gott das Seyn und das Machen identisch ist, so sagt der Satz: Gott macht Alles, nichts anders aus, als: Er ist Alles, ist allein das wahre Seyn; — das Reale in allem Existirenden. Dieser Vorstellungsart zufolge wird demnach aller reelle Unterschied zwischen dem Schöpfer und den creatürlichen Wesen aufgehoben, und statt dessen wahre Einheit und Identität beider gesetzt. Denn Gott ist im Grunde beides, nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet, die natura naturans und zugleich auch die natura naturata, das Wirkende und das Bewirkte zugleich; weil das Producirende nicht getrennt seyn kann, von seinem Producte, sondern dieses, als das Erschaffene, in seiner schaffenden Ursache von Ewigkeit her subsistirt. Das Universum muß darum auch in seiner Ursache als ewig, und Gott lediglich nur der Bedingung und dem Princip nach, als dem Universum vorhergehend, gedacht werden. Nach Scotus Vorstellungsart heißt das im Grunde nichts anders, als: Gott, der Grund des Universums und die Substanz desselben, geht sich selber, dem, in den mannigfaltigen Daseynsformen, als den

Modificationen seines eigenen, unveränderlichen und ewigen Wesens sich producirenden und producirten Gotte voraus. Denn unser Pantheist sagt mit ausdrücklichen Worten von Gott: Deus est omnium factor, et in omnibus factus. Wenn nun ferner der pantheistische Religionslehrer aus dem aufgestellten Grundsatze, daß in Gott kein Accidens, mithin auch das Schaffen des Universums bei ihm kein Accidens sey, die Schlußfolge zieht: non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem conderet: so kann das nach seiner pantheistischen Vorstellungsart von der Emanation aller Dinge aus Gott, keinen andern Sinn haben, als den: Gott existirte vor der Schöpfung nur als der Grund alles, im Schooße seiner Substanz noch verborgenen und eingewickelten Seyns; nur also als der deus implicitus. Zum wahrhaft seyenden, lebendigen Gotte machte Er selber sich erst durch Entfaltung und Entwickelung der Fülle seines Seyns und Lebens, bei seinem Herausgehen oder Uebergehen aus der Einheit zur Allheit, wozu er sich selber durch sein Hervorgehen aus dem Zustande der Involution seines Wesens gemacht hat. Und wie demnach der sich evolvirende und evolvirte Gott aus der Einheit seines Wesens in die Allheit der Dinge übergeht so kehrt der, durch Auflösung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Weltwesen sich involvirende und involvirte Gott in die substantielle Einheit seines Wesens wieder zurück, so daß nun nichts weiter wirklich ist, als Gott. Als christlicher Religionsphilosoph suchte Scotus auch in Ansehung dieses Punctes seine Philosophie mit den Dogmen der Kirche zu vereinigen, indem er drei Arten dieser Rückkehr annimmt. Die erste besteht in einer Verwandlung der Körperwelt durch Rückkehr in ihre verborgenen Ursachen; — die zweite in einem Rückgange der ganzen menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand, oder in die Würde des göttlichen Ebenbildes durch das Verdienst Christi; — die dritte endlich in einer mystischen, unbegreiflichen Vereinigung mit Gott, die aber nur den Auserwählten zu Theil wird.

Und so konnte es denn auch unserm christlichen Philosophen keine Schwierigkeit machen, das kirchliche Dogma von der Trinität mit seiner pantheistischen Idee von Gott, als dem immanenten Wesen und Grunde aller Dinge zu vereinigen, da ihm zu philosophischer Begründung dieser Lehre die Plotinische Trias so nahe lag, daß er sie leicht für diesen Zweck benutzen konnte, und nur dem orthodoxen theologischen Lehrbegriffe durch eine demselben angemessene Deutung und Bestimmung anpassen durfte, worin ihm ja schon die neuplatonisirenden alten Kirchenlehrer vorangegangen waren.

Aber auf welche mögliche Weise mochte der christliche Religioslehrer den Widerspruch zwischen den Hauptsätzen seines pantheistischen Systems mit den Grundwahrheiten der Sittlichkeit heben; — wie den, aus der Behauptung, daß Gott, als das einzige selbstständige Wesen, Alles in Allem sey (omnium factor et in omnibus factus), mit Nothwendigkeit sich ergebenden Folgerungen ausweichen: daß es mithin auch nur Eine absolute Ursache, und also auch nur Einen verursachenden Willen gebe, und daß Alles nur Wirkung dieses Einen und einzigen, Alles wirkenden Willens sey, der immer nur das Gute wollen kann. Es ist diesen, aus den Grundsätzen seines pantheistischen Systems fließenden, allen Unterschied des Guten und des Bösen, und die moralische Willensfreiheit zerstörenden Folgerungen vollkommen angemessen, wenn Scotus in seiner Schrift de praedestinatione gegen Godeschalk's Dogma gerichtet, die Behauptung aufstellt: „alle Tugenden des Menschen seyen in Wahrheit nichts anders, als nur Wirkungen der Einen höchsten Ursache von Allem, nämlich des göttlichen Willens.“ Und dennoch erklärt sich Scotus als moralischer Religionsphilosoph so entschieden für die moralische Willensfreiheit der endlichen vernünftigen Wesen, in welcher freien Willkühr er ein Geschenk des Schöpfers erkennt, den vernünftigen Creaturen verliehen, damit sie durch einen guten Gebrauch desselben die Seeligkeit erlangen können. Damit macht

Scotus sich nun freilich einer offenbaren Inconsequenz schuldig. Der christliche Philosoph giebt uns indessen nicht das erste und auch nicht das letzte Beispiel von einer solchen Inconsequenz und einem solchen Zwiespalte zwischen den Grundsätzen und Resultaten der Speculation und den sittlichen Grundüberzeugungen; einem Widerspruche, der uns an denjenigen philosophirenden Denkern nicht befremden darf, welche sich lieber einer Inconsequenz schuldig machen, als der Wissenschaft und Theorie zu gefallen, die Anforderungen des Gewissens und die Aussprüche des sittlichen Gefühls verläugnen wollen. Obgleich also der christliche Religionsphilosoph von dieser praktischen Seite, in Ansehung des wichtigen Punctes von der moralischen Willensfreiheit und der Anerkennung des ewigen und wesentlichen Unterschiedes zwischen Gut und Böse, mit dem Lehrbegriffe der orthodoxen Kirche vollkommen einverstanden war: so konnte dieses doch immer nicht verhindern, daß nicht seine speculativen, zu einem unversteckten Pantheismus führenden Lehren als ketzerische Irrthümer erkannt und als solche verworfen wurden. Dieser ungünstige Umstand hat denn freilich auch, außer der herrschenden Unempfänglichkeit des Zeitalters für freies philosophisches Nachdenken, die Wirksamkeit des Beispiels, welches der freidenkende christliche Philosoph seinem Zeitalter gegeben, in dem gelehrten, größtentheils aus Geistlichen bestehenden, Stande sehr hemmen müssen. Daß aber demohngeachtet nicht nur sein Geist und sein Beispiel im Verborgenen fortgewirkt, sondern daß auch selbst seine speculative Lehre eines, mit den Dogmen der christlichen Theologie verwebten Pantheismus im Gebiete der Kirche sich fortgepflanzt habe, das beweist die Geschichte des Amalrich's und des David's von Dinanto nebst ihren Anhängern, welche, außer mehreren andern ketzerischen Sätzen, auch der Ketzerei des Pantheismus von ihren Zeitgenossen und von dem folgenden Zeitalter beschuldigt wurden. Der erstere, ein Lehrer der Theologie in der zweiten Periode der Scholastik, soll zufolge der eigenen

Aussagen seiner verklagten, und als Ketzer verurtheilten Anhänger behauptet haben: Alles ist Gott, und Gott ist Alles; der Schöpfer und die Schöpfung sind Ein und dasselbe Wesen. Alles ist daher Eins, und Gott ist Alles. Die Ideen erschaffen und werden erschaffen. Gott ist auch das Ende aller Dinge, weil sie alle in Gott zurückkehren, in ihm ruhen, und als Ein und dasselbe Individuum fortdauern werden. — In diesen Sätzen, welche ein späterer Schriftsteller, Gerson, aus dem Odo Tusculanus und Heinrich Ostiensis oder Hostiensis, als Behauptungen Amalrich's, anführt, hätte dieser allerdings seinen Pantheismus auf das deutlichste und bestimmteste ausgesprochen. Sollte es aber auch, wie Tennemann meint, noch problematisch seyn, ob Amalrich selbst eine so bestimmte Erklärung darüber gegeben, so finden sich doch unter den eigenen Aussagen der Verketzerten, wie sie insbesondre in Caesarii Heisterbachensis exemplorum memorabilium I. V. c. 22. theils am ausführlichsten, theils auch wohl am getreuesten noch, namentlich angeführt werden, genug deutliche Spuren nicht abzuläugnender pantheistischer Ansichten und Vorstellungsarten. So hätten sie z. B. nach dem Zeugnisse des Berichters gesagt: der Leib Christi sey nicht anders im Brodte des Altars wie in jedem andern Brodte und in jeglicher Sache. Und so habe Gott im Ovidius sich befunden, wie in Augustinus (locatum fuisse in Ovidio sicut in Augustino). Ferner: Jener heilige Geist, welcher Gott ist, wirke Alles in Allem; daher, ihrem Geständnisse zufolge, ein jeder unter ihnen Christus und der heilige Geist sey.

Derselbe Heinrich Ostiensis, aus dessen Buche: Decretalium de trinitate, Gerson die von ihm dargelegte pantheistische Lehre Amalrich's genommen hat, weist auch zugleich die wahre Quelle nach, woraus das pantheistische Dogma dieses Ketzers geschöpft worden. Diese Quelle sey nämlich das Buch des Jo-

hannes Scotus von der Natur; (de divisione naturae) in welchem Buche, das auch zu Paris durch die Lehrer verdammt worden, viele Ketzereien enthalten seyen. Der erste und oberste Irrthum bestehe darin, daß Alles Gott sey. Daher Scotus sage: man könne Gott keine Bewegung geben; da in ihm Alles sey; und er selbst Alles sey. Und anderswo sage Scotus in demselben Buche: man könnte nicht wohl läugnen; daß das Geschöpf und der Schöpfer Eines und dasselbe seyen. Ein zweiter Irrthum sey der: daß die ursprünglichen Ursachen (primordiales causae) welche Ideen genannt werden, d. i. Formen oder Musterbilder, schaffen und erschaffen würden. Der dritte Irrthum sey endlich: daß nach dem Untergange des zeitlichen Universums eine Einigung der Geschlechter seyn, und sonach der Unterschied des Geschlechts ganz aufhören werde, welche Gleichmachung der Geschlechter in Christo bereits angefangen habe. Ohne Zweifel bezieht sich dieser letzte Irrthum auf Scotus Vorstellungsart von Auflösung der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit aller weltlichen Dinge durch die Rückkehr derselben in das Eine und einfache Wesen und Seyn Gottes; welches Aufgehen des Lebens alles Endlichen im Seyn und Leben des Unendlichen, der mystische Emanationslehrer die Deification nannte.

Dieselbe pantheistische Idee von Gott, als der Einheit und Allheit der Dinge, finden wir auch bei einem Schüler des Amalrich, bei David von Dinanto, dessen Bücher, in denen er seine ketzerische Lehre vorgetragen, verbrannt wurden, so wie er selbst demselben Schicksale, auf dem Scheiterhaufen sein Leben zu enden, nur durch die Flucht hatte entgehen können. Diese Bücher werden, wie Tennemann bemerkt, von den meisten unbestimmt genug: Quaternuli Magistri David; von Albert dem Großen aber bestimmter: Tomi de divisionibus genannt; welches letztere der Wahrheit am nächsten zu kommen scheine, da diese Tomi, wo nicht selbst das bekannte Buch des Scotus,

doch denſelben nachgebildet ſeyen. Haben Albert und Thomas von Aquino, welche beide uns über die Lehre des David von Dinanto Bericht erſtatten, ihre Kenntniß von dieſer Lehre aus den erwähnten Büchern geſchöpft, wovon ſich doch einige Notizen konnten erhalten haben, und dürfen wir anders auch vorausſetzen, daß beide Berichterſtatter in die eigenthümlichen Anſichten und Vorſtellungsarten des Pantheiſten eingegangen ſind, und die wahre Bedeutung derſelben klar und beſtimmt aufgefaßt, auch das richtig Aufgefaßte treu und unverfälſcht wieder gegeben: ſo können des David's Tomi de divisionibus nicht das bekannte Buch des Scotus ſelbſt, ſondern dieſem Buche nur nachgebildet ſeyn. Aber auch ſelbſt dieſe Nachbildung kann ſich doch nur auf den erſten pantheiſtiſchen Grundgedanken beziehen, wie auch Scotus ſeinem Vorgänger und Lehrer, dem Dionyſius Areopagita, dieſe Idee nachgeſprochen. Denn denſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken hat der ſpätere chriſtliche Religionsphiloſoph ganz anders gefaßt und gedeutet als ſeine Vorgänger; ſo nämlich, daß durch dieſe Umdeutung aus der Alexandriniſchen Emanationslehre, welche wir, in den weſentlichen Hauptpuncten wenigſtens, bei Scotus wieder fanden, ein Pantheismus im ſtrengen und eigentlichen Sinne, als ein Syſtem der Immanenz, geworden iſt.

Gleich in der Eintheilung der Dinge weicht David von Dinanto von Scotus ab; denn es iſt ein ganz anderer Geſichtspunct, aus welchem der erſtere die Dinge eintheilt, wonach ſie in drei Hauptclaſſen zerfallen; in Körper, in Seelen, und in ewige immaterielle Subſtanzen, oder Geiſter. Indem er nun dieſe drei verſchiedenen Daſeynsformen auf ihre Principien zurückführt, bezeichnet er als das erſte untheilbare Princip, woraus die Körper beſtehen, die ὕλη oder Materie; als das untheilbare Princip der Seelen, den νοῦς, und als das untheilbare Princip der Geiſter, Gott. — Mit der Behauptung von der Ein-

heit und Identität dieser drei Principe war der Grund zu einem System des Pantheismus, als einem System der absoluten Identität gelegt, worin alles indifferent, und dem Wesen nach als Eins gesetzt wurde. Erst hebt der absolute Identitätslehrer den Gegensatz auf zwischen der ersten Materie und dem νοῦς; oder dem materiellen und dem physischen Princip; und sodann den Gegensatz zwischen Gott und diesen beiden unter sich identifizirten Principien. Daß aber alle diese drei Principien nicht verschieden seyn können, sondern identisch, Eins und dasselbe seyn müssen, das sucht der Identitätslehrer aus dem Dialektischen Grunde zu beweisen, weil ein jedes dieser Principien an sich einfach sey, die erste Materie sowohl als der νοῦς und Gott; so daß sie mithin durch keine Merkmale von einander sich unterscheiden können. Wenn nun dergestalt, durch dieses Indifferenziren ihrer Principien, alle Dinge nur erst dem Wesen und Princip nach als Eins und identisch gesetzt waren, konnte der absolute Identitätslehrer, eben sowohl behaupten: Gott sey die erste Materie, oder das materielle Princip von Allem, wie er sagen konnte: Gott sey die Seele aller Seelen, und der Geist aller Geister. Denn in diesem absoluten Identitätssysteme war ja das Ideale, von dem Realen, das Materielle von dem Psychischen und rein Intellectuellen, an sich dem Wesen und Princip nach, nicht verschieden, sondern identisch; in Gott also, als dem absoluten Einheits- und Vereinigungspuncte die absolute Identität der körperlichen, wie der Seelen- und der geistigen Naturen gesetzt.

Wie ganz anders hier der Grundgedanke: Alles ist Gott und Gott ist Alles, gedeutet und bestimmt wird, als in den Systemen der Emanation, das springt wohl klar genug in die Augen. Sind jene drei Principe ihrem innern Gehalte nach identisch: so müssen sie nothwendig auch dem Range nach einander vollkommen gleich seyn, und es kann folglich kein Verhältniß der Subordination unter ihnen statt finden. Die Materie,

als das erste untheilbare Princip, woraus die Körper bestehen, kann um nichts geringer seyn, als das Princip der ewigen immateriellen Substanzen, oder der Geister. Es entspringen diese drei Principien auch nicht eines aus dem andern; es ist hier kein Erstes, aus welchem ein Zweites, und kein zweites, woraus das dritte göttliche Princip erst hervorginge, so daß das, was nach dem ersten ist, unvollkommener als das erste, wie das dritte hinwiederum unvollkommener als das zweite seyn müßte. Alle drei göttliche Principien sind in diesem System der absoluten Identität vielmehr zumal und zugleich gesetzt; und es findet hier das Vor und Nach auch nicht der Bedingung oder der intellectuellen Ordnung von Grund und Folge nach, eine Anwendung, da ihr Verhältniß zu einander das einer absoluten Identität und Indifferenz ist.

In diesem Systeme der Immanenz, als des Begriffenseyns aller Dinge, der zeitlichen wie der ewigen, der materiellen und psychischen wie der immateriellen, in der absoluten Einheit und Identität der drei Principien alles Seyns, kann darum auch keine Rede seyn von einer Rückkehr der Dinge zu ihren höchsten Principien; denn sie sind ja in und mit denselben zumal und zugleich gesetzt; und wo kein Ausgang und Ausfluß aus dem Absoluten, da kann auch keine Rückkehr zu demselben statt finden. — An diesem System des eigentlichen strengen Pantheismus sehen wir abermals ein Beispiel, wie leicht durch Umdeutung die Lehre der Emanation in eine Lehre der Immanenz könne umgeschaffen werden. Als eine Lehre von der absoluten Einheit und Identität der Principien der Dinge, und sonach dieser Dinge selbst ihrem Wesen und ihrer Substanz nach, können wir den Pantheismus des David von Dinanto auch als den Vorläufer mehrerer pantheistischer Systeme ansehen, welche den pantheistischen Grundgedanken von der Einheit und Allheit der Dinge auf dieselbe Weise gefaßt und gedeutet, nur genauer entwickelt und weiter ausgeführt, und überhaupt bei Verarbeitung und Ausbil-

dung deſſelben Hauptgedankens einer mehr wiſſenſchaftlichen und dialektiſchen Methode gefolgt ſind.

Als der nächſte und zugleich getreueſte Nachfolger des David wird uns bald in den erſten Perioden des neuen freiern Lebens der Philoſophie, Jordanus Bruno begegnen, zwiſchen deſſen und des Scholaſtikers Pantheismus wir die meiſte Analogie entdecken werden. Denn auch Bruno erkennt in Gott die erſte allgemeine Materie der Dinge, worunter er eben daſſelbe verſteht, was David unter ſeinem Princip der Seelen und der Geiſter, nachdem auch er, gleich ſeinem Vorgänger, den Begriff von der Materie, durch Abſtraction von allen Quantitäts- und Qualitätsunterſchieden, bis zur Idee eines einfachen und untheilbaren Grundweſens geſteigert hatte. Beide Lehrer des Pantheismus unterſcheiden ſich zunächſt nur darin von einander, daß der eine, welcher in dieſem Puncte genauer an die Alexandriner ſich anſchließt, drei beſondre Principien für drei verſchiedene Arten und Claſſen von Dingen annimmt, indeſſen der andre alle Gegenſätze auf den Gegenſatz eines materialen und formalen Princips zurückführt, und unter dem letztern Princip, als dem Leben, und der Seele und dem Verſtande des Weltalls, beides, das Princip der Seelen und der Geiſter befaßt. Dieſe dualiſtiſche Form, wonach alle Gegenſätze auf einen einzigen Grundgegenſatz zurückgeführt werden, den man nur durch verſchiedene, aber dem Weſentlichen nach gleichlautende Ausdrücke, als: der Ausdehnung und des Denkens, des Realen und des Idealen, des Objectiven und des Subjectiven, der Natur und der Intelligenz, zu bezeichnen pflegt, werden wir auch in der Folge in allen den pantheiſtiſchen Syſtemen wieder finden, welche, wie der Spinozismus und der Pantheismus unſrer neueſten Naturphiloſophie, der Einſeitigkeit in den Formen des bloßen Materialismus, wie des bloßen Intellectualismus, oder des Realismus, und des Idealismus, als Syſteme einer Scheidung ohne Trennung, nach Jacobi's treffender Bezeichnung, ſich entgegengeſtellt

haben. In dieſer Vorſtellungsart einer Scheidung des Materiellen von dem Pſychiſchen und Immateriellen ohne Trennung, durch Indifferenziren und Identificiren dieſer Gegenſätze, war demnach David von Dinanto unſern neuern Pantheiſten bereits vorangegangen, welche aus denſelben pantheiſtiſchen Grundgedanken ihre Syſteme einer Scheidung ohne Trennung entwickelt, und nach einer wiſſenſchaftlichen, dialektiſchen Methode durchgeführt haben. Auf dieſer Stufe einer wiſſenſchaftlichen Ausbildung werden wir alſo die Lehre des Pantheismus erſt in einem ſpätern Zeitalter erblicken, während dieſelbe Lehre im Sinne und Geiſte der Alexandriner unter den Händen chriſtlicher, neuplatoniſirender Philoſophen und Theologen im Mittelalter und in der erſten Periode der neuern Philoſophie, immer mehr den Charakter des Myſticismus annahm. Der Keim zu dieſem myſtiſchen Pantheismus lag allerdings, wie Tennemann bemerkt, urſprünglich in der neuplatoniſchen Philoſophie; und wir haben geſehen, wie dieſer Keim durch die ſchwärmeriſch-myſtiſchen Bücher des Pſeudo-Dyonyſius und ſeines berühmten Schülers, des Johannes Scotus, in die kirchliche Dogmatik übergegangen, und wie aus der Verpflanzung deſſelben auf den Boden der chriſtlichen Theologie, eine chriſtliche Philoſophie ſich daraus entwickelt. Der Entwickelung dieſes Keimes war unſtreitig die Stimmung zum Myſticismus bei allen denjenigen Theologen und Philoſophen in dieſem, wie in dem folgenden Zeitalter, günſtig, deren ſittlicher und religiöſer Sinn und Geiſt der logiſchen Denkart und Methode der ariſtoteliſchen Dialektiker entgegengeſetzt war.

Ueber den Pantheismus des Amalrich's und des David von Dinanto hatte die orthodoxe Kirche das Anathema ausgeſprochen; denn man hatte den Grundgedanken ihrer Lehre, daß Alles Gott und Gott Alles ſey, für eine, der chriſtlichen Dogmatik entgegengeſetzte Behauptung erkannt und als ſolche verdammt. Aber mitten in dieſer rechtgläubigen Kirche

wären doch aus dem Munde mehrerer der angesehensten und unbescholtensten Theologen schon vorher Aussprüche vernommen worden, woraus die nämliche pantheistische Grundlehre mit aller Consequenz konnte gefolgert werden. Wir dürfen uns hier freilich nicht auf das Beispiel der neuplatonisirenden Kirchenväter, und am wenigsten auf das Beispiel des Origines berufen, weil dieser sich durch seine philosophischen Ketzereien um den Ruf der Rechtgläubigkeit gebracht hatte. Aber selbst das Haupt der orthodoxen Kirchenväter, Augustinus, ist, wie oben schon bemerkt worden, nicht ganz von dem Vorwurfe frei zu sprechen, durch einige seiner, Gott und dessen Verhältniß zur Welt betreffende, Aeußerungen Keime von Neuplatonismus in die kirchliche Dogmatik verpflanzt zu haben, so nachdrücklich und entscheidend er sich auch übrigens gegen alle Emanationslehre überhaupt erklärt. Und unter den angesehenen Theologen von allgemein anerkannter, exemplarischer Rechtgläubigkeit, die kurz vor den beiden verketzerten Pantheisten gelebt, führt Tennemann den Richard von St. Victor an, in dessen Lehre, daß Gott der gute Geist sey, der in allen Dingen sey und wirke, und daß selbst die Natur nichts anders sey, als die zuvorkommende Gnade, derselbe pantheistische Grundgedanke verborgen gelegen habe, den sodann Alanus schon deutlicher entwickelt, mit Aufstellung des Satzes: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allem.

Von diesem Gedanken war aber, nach Tennemann's Urtheile, welchem wir beistimmen, nur ein leichter Schritt zu dem: Alles ist Gott und Gott ist Alles; denn dieser letztere lag eigentlich schon in dem erstern enthalten, durch welchen das Verhältniß der Welt der Dinge zu Gott, als ein Verhältniß der Inhärenz zu ihrem immanenten Grunde, bestimmt und deutlich genug für den Nachdenkenden ausgesprochen war. Amalrich und sein Schüler David von Dinanto hatten, von der Consequenz dazu bewogen, diesen leichten Schritt gethan und waren darum für Ketzer

erklärt worden. Jene angesehene und als rechtgläubig gepriesene Theologen waren bei dem erstern Gedanken stehen geblieben, ohne sich damit einer Ketzerei verdächtig zu machen, denn den Gedanken: Alles ist in Gott, und Gott ist in Allen, fand man in der rechtgläubigen Kirche nicht nur nicht anstößig und unvereinbar mit der christlichen Dogmatik, sondern man gab demselben Gedanken auch noch eine solche Richtung und Bedeutung, daß er den mystischen Theologen und Philosophen zum Grundtexte ihrer mystischen Theologie und Philosophie diente, woraus eine Art von mystischem Pantheismus hervorging. Der, in diese Sprache und Formel eingekleidete pantheistische Grundgedanke fand also Beifall und Eingang bei den Mystikern unter den christlichen Theologen und Philosophen dieser und der folgenden Zeit, deren mystisch-religiöser Denkart und Gefühlsstimmung dieser Gedanke zusagte, und die ihn nun, auf verschiedene Weise weiter ausbildeten, und dabei in Ansichten und Vorstellungsarten eines mystischen Pantheismus sich verloren, den wir unter verschiedenen Gestalten bei den theologischen und philosophischen Mystikern antreffen. — Derselbe pantheistische Gedanke lag ohne Zweifel auch schon dem Mysticismus des Bonaventura zum Grunde, welcher mit seiner mystischen Ansicht von der ganzen Natur, als einem Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Wesen anschaut, nicht weit von der Vorstellungsart des neuern, mystisch-pantheistischen Philosophen Malebranche: daß wir Alles in Gott sehen, entfernt war.

Gleich in der ersten Periode des, von den Fesseln der Scholastik sich befreienden philosophirenden Geistes, waren es vornehmlich die von Italien zunächst ausgehenden Versuche, die Philosophie Platon's in Gang zu bringen und ihre Herrschaft zu verbreiten, welche die Einführung des alexandrinischen Pantheismus in die Theologie und Philosophie begünstigten, in dessen Gestalt größtentheils die Platonische Philosophie von den ihr zugethanen Theologen und Philosophen dieser Zeit

war aufgefaßt und dargeſtellt worden. — Zur Kenntniß der mancherlei Geſtalten und Ausbildungsweiſen des alexandriniſchen Pantheismus in dieſer Periode wird es genügen, hier nur die Syſteme der bedeutendſten Theologen und Philoſophen angeführt zu haben, — die durch das Anſehen ihres Talents und ihrer Kenntniſſe den größten Einfluß auf die religiöſe und philoſophiſche Cultur ihrer Zeitgenoſſen, durch Verbreitung ihrer theologiſchen und philoſophiſchen Anſichten gehabt haben.

Der erſte, welcher hier erwähnt zu werden verdient, iſt der Cardinal Nicolaus Cuſanus. Das theologiſche Syſtem, welches dieſer angeſehene philoſophiſche Theologe ſeiner Zeit conſtruirte, war nichts anders als ein myſtiſcher Pantheismus, nach Ideen gebildet, die er aus den Schriften der Alexandriner und des Dionyſius Areopagita geſchöpft hatte. Das ihm Eigene in der Conſtruction dieſes, mit den Dogmen des Kirchenglaubens verſchmolzenen, myſtiſchen Pantheismus ſind gewiſſe mathematiſche Begriffe und Formeln, durch welche er, als Mathematiker, die pantheiſtiſchen Grundideen bezeichnete, um ſie dadurch noch genauer zu beſtimmen, und der Evidenz näher zu bringen. In dieſem Syſtem einer tranſcendenten, metaphyſiſchen Theologie iſt nicht nur der pantheiſtiſche Grundgedanke der All-Einheit alles Seyns auf die deutlichſte und beſtimmteſte Weiſe ausgeſprochen, ſondern es wird auch zugleich die Methode angegeben, wie der Philoſoph zur Erkenntniß dieſer höchſten Idee allein nur gelangen könne.

Die Philoſophie, ſagt er (in ſeinem Buche de docta ignorantia), welche zur Erkenntniß des göttlichen Weſens, als eines dreieinigen Weſens, ſich erheben will, muß nothwendig alles von ſich geben (evomere), was durch die Sinne, oder die Einbildungskraft, oder die Vernunft (den Verſtand) vorgeſtellt wird. Denn nur auf dem Wege einer gänzlichen Abſtraction von allen empiriſchen, wie von allen intellectuellen und mathematiſchen Begriffen kommen wir zur Erkenntniß der einfachſten und abſtracteſten (abſoluten) Intelligenz, in wel-

cher Alles Eines, die Linie Triangel, Kreis und Sphäre, die Einheit Dreiheit, und umgekehrt ist; das Accidens Substanz, der Körper Geist, die Bewegung Ruhe, und dergleichen mehr; weil in dieser absoluten, über alle Gegensätze erhabenen Intelligenz, alle diese Gegensätze insgesammt aufgehoben sind. Hiernach wird in diesem ältern absoluten Identitätssysteme Gott beschrieben als die allereinfachste und abstracteste Intelligenz, die als solche das absolute All-Eine ist. Von Seiten ihrer absoluten Einheit faßt der Identitätslehrer diese Idee des Absoluten unter dem Begriffe eines absoluten Minimums; von Seiten ihrer absoluten Totalität aber unter dem Begriffe eines unbedingten Maximums. Die, durch die vorgenommene Abstraction von allen Gegensätzen gewonnene Einsicht, daß in dem Absoluten, als der absoluten Identität der Einheit und der Unendlichkeit, Alles Eins, und dieses Eine selber Alles, folglich auch jedes einzelne Ding in ihm, als der All-Einheit, Alles sey, genügt jedoch unserm absoluten Indifferenzlehrer noch nicht. Seine Identitätslehre gleicht auch darin mehreren unter unsern neuern Identitätssystemen, daß er in die abstracte und unbestimmte Idee der All-Einheit eine bestimmte Form hineinlegt, indem er das alleinige Wesen zu einem dreieinigen Wesen gestaltet. Dazu treibt den philosophirenden Theologen nicht sowohl ein Bedürfniß der Speculation an, als vielmehr ein Interesse der kirchlichen Dogmatik, deren Trinitätslehre er philosophisch zu begründen suchte, und zu diesem Behuf von der Plotin'schen Trias Gebrauch machte. Aber als christlicher Theologe giebt er der alexandrinischen Theorie von den drei Principien nicht blos eine der Kirchendogmatik angemessene Bedeutung, sondern er glaubt als Mathematiker sogar durch eine mathematische Construction diese Lehre zur mathematischen Evidenz bringen zu können. Dieser Construction zufolge geht das göttliche, als das absolute Minimum und Maximum zugleich zu betrachtende Wesen in eine Dreieinigkeit über und nimmt die Form einer Dreiheit an,

indem es zuvörderst als Einheit durch Wiederholung seiner selbst, als des absolut Einen, die Gleichheit mit sich selbst, und hiernächst sodann die Verbindung der Einheit mit ihrer Gleichheit erzeugt. Aus der ersten Zeugung geht hervor der göttliche Sohn, aus der zweiten, die auch als ein Ausgang aus beiden, der Einheit und ihrer Gleichheit anzusehen ist, die dritte Person in der Gottheit, der heilige Geist. Die so geführte mathematische Demonstration für die theologische Trinitätslehre sucht der philosophische Theologe noch durch gewisse Gründe zu unterstützen, die aus der Natur des menschlichen Verstandes, und aus der Betrachtung der Welt genommen sind. Es drücke sich, behauptet er, die Trinität des Maximums auch in der Welt, als dem zusammengezogenen Maximum aus, durch die Urmaterie, die Form und die Weltseele, oder den Weltgeist, der allen Dingen, so wie dem Ganzen, beiwohne. Und eben so sey auch die, in dem menschlichen Verstande befindliche Drei-Einheit des Denkenden, des Denkbaren und des Denkens ein unverkennbarer Ausdruck der Drei-Einheit des göttlichen Wesens, welches nicht als die größte und vollkommenste Einheit begriffen werden könnte, wenn es nicht unter der Form einer Drei-Einheit gedacht werden sollte.

In und mit der Idee des Absoluten, als der All-Einheit des Seyns, war nun das Verhältniß Gottes zur Welt, als ein Verhältniß der Immanenz, nothwendig bestimmt. Aber der mathematisch-metaphysische Pantheist wollte sich den Ursprung der Welt durch eine besondre, ihm eigene Vorstellungsart begreiflich machen. In diesem Puncte weicht er von der Erklärungsweise der neuplatonischen Emanations-Theorie ab, und scheint mehr mit der kabbalistischen sich zu vereinigen. Wie nämlich die Kabbala der Schöpfung der Welt der Dinge durch Emanation, aus dem unerschaffenen Urwesen, ein Zurückziehen oder Zusammenziehen seiner, den ganzen unendlichen Raum umfassenden Licht- und Lebensfülle

vorangehen läßt, als Bedingung der Möglichkeit des Ursprungs einer Schöpfung des Endlichen: so ist auch unserem Emanationslehrer die Welt das zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum, und die Mannigfaltigkeit der Dinge entsteht nach seiner Erklärung blos durch die verschiedenen Grade und Arten der Zusammenziehung. Bei dieser Erklärung der Entstehungsart des Endlichen aus dem höchsten dreieinigen Princip, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Zusammensetzung in der Welt des Endlichen, und in Bestimmung des Verhältnisses dieser Welt zu ihrem immanenten Grunde, geht unser Pantheist ganz als mathematischer Naturphilosoph zu Werke, sofern er dem höchsten Princip die beiden ursprünglichen Bewegungskräfte der Expansion und Contraction verleiht, damit es sich durch dieselben zum Schöpfer einer Welt der Dinge machen, und durch die verschiedenen in den mathematisch-physischen Gesetzen dieser Bewegungskräfte gegründeten Arten und Grade der Zusammenziehung seines Maximums von Realität, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorbringen könne. Mit dieser, aus mathematischen Naturkräften des Urgrundes der Welt, und den Gesetzen dieser Kräfte versuchten Ableitung der Entstehung der Welt, ist nun zugleich das Verhältniß derselben zu Gott nothwendig bestimmt als ein Verhältniß der Einheit und Identität. Denn was ist hiernach die Welt, dieses zusammengezogene oder endlich gewordene Maximum, was ist sie anders, als der, in den mannigfaltigen einzelnen Dingen, als seinen besondern Daseynsformen, sich selbst beschränkte, endlich gemachte, durch verschiedene Arten und Grade der Beschränkung oder Begränzung, seiner Unendlichkeit sich entäußerte Gott? Aus allem diesen ergab sich von selbst, als nothwendige Folge, deß der Schöpfer und das Geschöpf absolut betrachtet Eins seyen. Ist aber dieses, folgerte der philosophirende Theologe weiter: so konnte die Gottheit ohne Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen, in Christo auch die concrete Menschheit annehmen.

und das um so mehr, da der Mensch die mittlere Stufe in der Wesenleiter der Geschöpfe einnimmt, und dergestallt das Band ist, welches das Niedere mit dem Höhern und Höchstem in der gesammten Schöpfung vereiniget. Als das höchste Ebenbild der Gottheit nimmt der Mensch auch Theil an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur; denn die menschliche Vernunft ist die Form der idealen, wie die göttliche, die Form der realen Welt ist. Und wie aus dem höchsten dreieinigen Princip in der absoluten göttlichen Vernunft, als dem Grunde aller Vielheit, aller Differenz und Trennung die reale Welt hervorgehet: so entspringt auch aus dem dreieinigen Princip in der menschlichen Vernunft die ideale Welt der Erkenntniß. In diesem metaphysischen Systeme wird demnach die menschliche Vernunft, durch die Identität des dreieinigen Princips, als ein Abbild der absoluten göttlichen Vernunft; und die ideale, aus der menschlichen Vernunft entspringende Erkenntnißwelt, gleichsam als der Mikrokosmos betrachtet, welcher jedoch die absolute Wahrheit und Vollkommenheit des Makrokosmus der realen göttlichen Welt, als seines Urbildes, nicht zu erreichen vermag. Dieses bescheidene, die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des menschlichen Erkenntnißsystems, als unangemessen dem realen Weltsysteme, betreffende Geständniß müßte wohl ein Metaphysiker ablegen, welcher seine docta ignorantia im Ansehung der Unerreichbarkeit und Nichterkennbarkeit der höchsten Ideen von der absoluten Einheit und dem absoluten Maximum offenherzig bekannt hatte. Aber freilich hatte er damit auch seiner ganzen Philosophie des Absoluten, als der Einheit und Allheit des Seyns, die absolute, reelle Wahrheit abgesprochen, und dieselbe auf den Werth einer bloßen Logik herabgesetzt. Und indem er demohngeachtet eine reelle, durch mathematische Construction sogar demonstrirbare Erkenntniß von Gott, dessen Verhältnisse zu sich selbst sowohl, als zur Welt, zu besitzen wähnte, gerieth er in Widerspruch mit sich selbst, und vermochte darum auch nicht,

sein System mit Deutlichkeit zu entwickeln, und noch weniger demselben die Dignität und Festigkeit einer philosophischen Wissenslehre zu geben.

---

Seinem, den Neuplatonikern nachgebildeten Systeme die höchste Klarheit und philosophische Gewißheit zu verschaffen, das war ganz vorzüglich der Hauptzweck des philosophischen Strebens des Marsilius Ficinus, der auch unstreitig zu Verbreitung des Enthusiasmus für platonische und neuplatonische Philosophie, von welchem Er selbst ganz erfüllt war, ungemein viel beigetragen hat. Sein, nach den Ideen und Grundsätzen des Neuplatonismus gebildetes System der Theologie lernen wir aus seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele kennen; in welchem Buche zugleich die Lehre von Gott und dessen Verhältnisse zur Welt vorgetragen wird. Die Hauptidee in diesem, nach dem Muster der neuplatonischen aber für ächt platonisch gehaltenen Emanationslehre gebildeten, mit den Aristotelischen Grundbegriffen von Materie und Form verschmolzenen, und nach den Grundlehren der christlichen Dogmatik modificirten, aber auch freilich zugleich durch so manche excentrische und abergläubige Vorstellungsarten, Einbildungen und Chimären von Dämonologie, Astrologie und Theurgie verunstalteten Systems, ist die Idee von der Abkunft der menschlichen Seele, wie aller Weltwesen aus Gott durch Emanation. An diese Lehre von dem Ursprunge der menschlichen Seele aus Gott schließt sich an der Lehre von der Wiedervereinigung derselben mit Gott ihrer Anlage und Bestimmung zufolge, sofern sie von den Banden des irdischen Körpers sich zu befreien und dergestalt ihre Sehnsucht nach Gott, als ihrem höchsten Gute, zu stillen vermag.

Unser Tennemann urtheilt von diesem, den Neuplatonikern nachgebildeten Systeme der Theologie, daß es den Pantheismus und Theismus mit einander vereine; daß aber Ficin dabei den Hauptzweck seines Stre-

hens, dieſem pantheiſtiſch-theiſtiſchen Syſteme philoſophiſche Gewißheit zu verſchaffen, offenbar verfehlt habe, weil die Anſicht von der Welt nach Ideen, kein Wiſſen, ſondern nur ein Glauben geſtatte. Dieſes Urtheil iſt wahr, und trifft vollkommen den eigenthümlichen Charakter des Syſtems, welches uns allerdings zwei verſchiedene Seiten darbietet. Von der einen Seite nämlich, zeigt es ſich als ein Syſtem des Pantheismus unter der Form der Neuplatoniſchen Emanationslehre, welcher es in Anſehung aller Grundideen und Grundanſichten von der Emanation aller Dinge aus Gott, von der Stufenfolge der Weſen, und von der Wiedervereinigung der Seelen mit der Urquelle, aus welcher ſie ausgefloſſen ſind, iſt nachgebildet worden. So folgt Ficin ſeinem Vorbilde, dem Plotiniſchen Emanationsſyſteme, in Beſtimmung der Stufenfolge der Weſen, indem er nur den umgekehrten Weg nimmt, von der unterſten Stufe ausgehend, und von dieſer aufwärts bis zum Urweſen und dem Weſen aller Weſen hinaufſteigend. Iſt ihm gleich die Materie kein blos Negatives, oder ein reales Nichts, ſo erkennt er ſie doch auch nicht für etwas Thätiges an, ſondern lediglich für etwas blos Leidendes. Denn die, den materiellen Dingen in der Körperwelt inwohnende Kraft, welche zur Materie die Form bringt, iſt in den Körpern das Princip und die Quelle ihrer Bewegungen und Veränderungen. Ohne Zweifel hat Ficin unter dieſer niedrigſten Daſeynsform auf der tiefſten Stufe der Weſen nichts anders ſich gedacht, als das, was Plotin die unterſte, auf die Materie gerichtete und ſie bildende Kraft angab, und die empfindende und vegetative Kraft, oder die Natur (φύσις) nannte. — Ueber dieſe niedrigſte, mit der Materie gleicher Theilbarkeit unterworfene Form, ſtellt Ficin als eine bloße und wahre, ohne körperliche Theilbarkeit gewiſſer Veränderungen fähige Form, die vernünftige Seele; ſo wie über dieſe noch die geiſtige engliſche Natur, Plotin's reine Geiſter- oder Intellectualwelt, die, als eine noch höhere Form,

nicht blos untheilbar, sondern auch unveränderlich, aber doch keine unbewegliche Einheit, sondern nur eine unbewegliche Mannigfaltigkeit ist. Als unbewegliche und absolute Einheit, welche über allen diesen Formen existiren muß, ist nun zu denken das Urwesen und Urseyn: Gott, als die Urquelle aller höhern und niedern Daseynsformen.

Wenn von dieser Seite Ficin's System einer metaphysischen Theologie, als eine getreue Nachbildung des Pantheismus Plotin's und seiner Schule sich zeigt: so ist doch auch von einer andern Seite die Tendenz zum Theismus in diesem System nicht zu verkennen. Denn die beiden Grundwahrheiten alles Theismus: die Lehre von Gott, als der höchsten moralischen Intelligenz; und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, im wahren, moralisch religiösen Sinne, als eine Fortdauer mit individuellem Bewußtseyn, sind in Ficin's Systeme deutlich und bestimmt ausgesprochen. Der Grundbegriff von Gott ist in dieser Gotteslehre nicht der unbestimmte und inhaltleere, transscendente Begriff eines, über alle Prädicate erhabenen, Wesens und Seyns, sondern der Begriff der höchsten Einheit, die auch zugleich die höchste Wahrheit und die höchste Güte im moralischen Sinne, also der absolute moralische Geist ist; so wie Platon Gott für die Sonne der Geisterwelt erklärt hatte. Und die Unsterblichkeit der vernünftigen Seelen überhaupt, wie der menschlichen Seelen insbesondre, ist nach Ficin's Lehre keineswegs zu denken als ein, zwar nach dem Tode des Leibes fortdauerndes, aber doch in dem Leben und Seyn Gottes, durch die vollkommenste Vereinigung mit demselben, so völlig aufgegangenes oder aufgelöstes Seyn und Leben der einzelnen endlichen Geister, daß darüber ihr eigenes individuelles Bewußtseyn untergegangen ist. Der Lehrer der Unsterblichkeit der Seelen, welcher nebst mehreren aufgestellten Beweisgründen für diese Religionswahrheit, auch noch insbesondre den Materialismus und und die Vorstellungsart des berühmten arabischen Ari-

stotelikers Averroes umständlich zu widerlegen sucht, daß der Verstand aller Menschen ein einziger, ewiger Verstand sey, und die individuelle Seele jedes Menschen nach der Trennung von ihrem Leibe untergehe, erklärt damit zugleich, daß er jene Vorstellungsart des Neuplatonikers von einer Seelenunsterblichkeit ohne fortdauerndes Bewußtseyn der eigenen Individualität und Persönlichkeit nicht zu der seinigen machen könne, sondern hierin der ächten, christlichen Religionslehre beipflichte.

Ein gleiches Bestreben den Alexandrinischen Pantheismus mit den Grundlehren des Theismus, und den Dogmen des christlichen Glaubens insbesondre in Verbindung und Uebereinstimmung zu bringen, zeigt sich überhaupt in dieser Periode bei denen allen, deren schwärmerische Philosophie die Ergründung des Absoluten und die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Urwesen und Urseyn, und ihres Verhältnisses zu demselben, zur Aufgabe sich gemacht hatte; wobei einige, wie z. B. Ficin, hauptsächlich nur an Platon selbst, und die Schule der Neuplatoniker sich hielten; andre aber damit noch gewisse Vorstellungsarten orientalischer Philosopheme und der Kabbala insbesondre verbanden. So findet sich z. B. in der neuen Philosophie vom Universum, welche der Platoniker Patricius der aristotelisch-scholastischen entgegensetzt, die orientalische, auch in die Kabbala übergegangene Vorstellungsart vom Lichte wieder; — von Gott als dem Urlichte, von welchem alles Licht, von dem reinsten und feinsten übersinnlichen, bis zu dem gröbern körperlichen, in abwärts steigenden Stufengraden ausgeflossen ist. Auch die Hauptideen, aus welchen Paracelsus sein System einer schwärmerischen, phantastischen Theosophie gebildet, sind aus der Quelle der kabbalistischen Emanationslehre geschöpft, von welcher er jedoch, wie Tennemann erinnert, nur einzelne Bruchstücke aufgefaßt, und durch seine excentrische Phantasie auf mannigfaltige Weise umgeformt hatte. Zu diesen, aus der Kabbala genommenen Hauptideen

gehörten vornehmlich die Idee von Gott, als dem Urwesen, aus welchem alle Dinge ausgeflossen; — von der ersten und unmittelbaren Emanation, welche die Kabbala den Adam Kadmon nannte, und Paracelsus den parens hominis, und als christlicher Theosoph, auch den Christus nennt; ferner die Idee von dem Makrokosmos und dem Mikrokosmos, und der allgemeinen Harmonie zwischen beiden. Auf dieser Einheit des Makrokosmos und des Mikrokosmos beruht auch nach ihm die Philosophie, als eine Wissenschaft der Construction der Natur, wodurch der Philosoph alles was ist, in seinem Ich hat, wie es außer demselben an sich ist. —

In der Schule dieses mystischen und hyperphysischen Naturphilosophen und Theosophen verlor die neuplatonische, mit der Kabbala vermischte Emanationslehre immer mehr und mehr ihre philosophische Haltung, und artete in ein System von Träumereien und Dichtungen aus, dessen Lehren von mystischen Schwärmern, wie Robert Flud und den beiden Helmonten auf eine, der Denkart und den Kenntnissen und Absichten eines jeden dieser Schwärmer angemessene Art, nicht nur in die christliche Theologie, sondern auch in die Naturwissenschaften eingeführt wurden; und dergestalt jene in eine Theosophie, diese, die Physik und Chemie, in eine schwärmerische, speculative und praktische Geisterlehre verwandelten.

---

Wir wollen die Geschichte der schwärmerischen Philosophie dieses Zeitalters, welche nach ihrem Vorbilde und Muster, der alexandrinischen und kabbalistischen Hyperphysik des Pantheismus, das Absolute und Uebersinnliche zu ergründen, und aus demselben, als dem Urgrunde, das Daseyn und die Beschaffenheit des Universums abzuleiten und zu erklären, zum Ziel ihres Strebens sich gemacht, nicht weiter verfolgen. Denn unter allen den verschiedenen Gestalten, welche diese

überschwengliche Lehre von Gott und der Welt durch die Verbindung so mannigfaltiger Elemente, und die verschiedene Anwendung derselben, insonderheit auf die Dogmen des Kirchenglaubens angenommen, würden wir doch immer nur die wesentlichen Grundansichten der neuplatonischen und kabbalistischen Emanationstheorien wieder finden, die man auf irgend eine Weise mit dem christlichen Lehrbegriffe in Harmonie zu bringen suchte, und die manche Schwärmer und Theosophen dieser Zeit noch mit ihren eigenen Träumereien, und vorgeblichen eigenen Erleuchtungen und Offenbarungen verbanden. Wahr und treffend schildert unser Tennemann (Geschichte der Philosophie Bd. IX. S. 162) den herrschenden Geist und Charakter der neuen schwärmerischen und synkretistischen Zeit-Philosophie, welche das Uebersinnliche und Absolute zu ergründen zum Ziel ihres Strebens sich gemacht und bei diesem Streben eine dreifache Gestalt angenommen hatte. „Einige nämlich folgten, wie der philosophische Geschichtsforscher bemerkt, mehr dem Gange des Griechischen Neuplatonismus, wie Patricius und Cudworth; Andere der Kabbala, wie Franz Merkurius Helmont. Andere hielten sich mehr an eigene Offenbarungen, wie Jacob Böhme und Pordage, und noch Andere verbanden die Schwärmereien aus diesen verschiedenen Quellen mit einander, wie Agrippa. Einige beschränkten sich darauf, wie Tennemann noch hinzusetzt, diese Schwärmereien aus den geöffneten Quellen hervorzuziehen, ohne Eigenthümliches hinzuzufügen. Andre wurden zu neuen Combinationen und Dichtungen dadurch veranlaßt. Die Form in welcher sie das Alte und Neue darstellen, ist bald ein bloßes Aggregat, ein bloßes Product der Phantasie, ohne Mitwirkung des ordnenden Verstandes; bald eine regelmäßigere Verbindung zu einem Ganzen, nach gewissen leitenden Ideen und Begriffen. Ein System der Art finden wir bei Agrippa, Patricius und Heinrich Moor.“ Zur Classe derjenigen philosophirenden Denker, welche durch den herrschenden synkreti-

sischen Zeitgeist in der Philosophie, und den Einfluß desselben auf ihre Denkart, zu neuen Combinationen, ja selbst zu dem Entschlusse veranlaßt wurden, dem philosophischen Geiste durch eine umfassende Reform der Philosophie, als Wissenschaft, eine andre Richtung zu geben, gehört Thomas Campanella, berühmt durch seinen ernstlichen, obschon, aller Anstrengungen ohngeachtet, dennoch fehlgeschlagenen Versuch, ein neues wissenschaftliches System der Philosophie zu begründen und in seiner Vollständigkeit auszuführen. Dieses neue System war aber auch nichts anders, als ein Eklektizismus, auf dessen Gestaltung und Ausbildung, wie Fülleborn (in seinen Bemerkungen über Campanella's Philosophie im 6ten Hefte der Beiträge zur Geschichte der Philosophie) urtheilt, nicht nur die Kenntniß der alten philosophischen Systeme, sondern auch sein lebhaftes Genie, seine ausgebreitete Belesenheit, sein Hang zur theosophischen Schwärmerei, und eine große Dosis Aberglauben gewirkt hatte. Davon zeugt insbesondre seine dogmatische Metaphysik, die, auch nach Tennemanns Urtheile, ein Gemisch von sehr verschiedenartigen Behauptungen ist, worin die dürre Dialektik eben sowohl ihre Rechnung findet, als die Schwärmerei und der Mysticismus. Denn er schöpft hier einen großen Reichthum von Chimären, Grillen und Aberglauben aus den Schriften der Neuplatoniker, und sucht sie mit dialektischem Geiste aus den ontologischen Begriffen abzuleiten." Damit ist in der That auf eine treffende Weise die eigenthümliche Form bezeichnet, welche die synkretistische Philosophie dieses Metaphysikers, bei ihrem, auf die Ergründung des Absoluten und Uebersinnlichen als ihr Ziel gerichteten, Streben angenommen. Das nämlich war die Aufgabe, welche der dogmatische Metaphysiker in dieser Wissenschaft des wahren Seyns und Wesens der Dinge, ihres Zusammenhanges und ihres Ursprunges aus dem ersten Wesen sich vorgelegt, und die er meinte auf eine, für wissenschaftliche Einsicht vollkommen genügende Weise, lösen zu können. Von der Vor-

Aussetzung ausgehend, daß das Wesen des Unendlichen und sein Verhältniß zum Endlichen ein Gegenstand des Wissens sey, macht der dogmatische Metaphysiker den Versuch, aus dem zum Grunde gelegten Begriffe des Urwesens und Urseyns, als der absoluten Einheit und Unendlichkeit oder Allheit des Seyns, das Seyn und Wesen und den Zusammenhang der uns erscheinenden Dinge abzuleiten. Der, von jener Voraussetzung eines positiven, vollkommenen Wissens um das Absolute, als das Eine ursprüngliche Princip alles Seyns, ausgehende Versuch einer realen Ableitung der Welt der Dinge aus Gott, dem Unendlichen, führt den dogmatischen Metaphysiker folgerecht zu einem Religionssystem des Pantheismus, durch welchen das Räthsel des Ursprungs der Vielheit und Mannigfaltigkeit der endlichen Dinge aus der unendlichen Einheit und Allheit des Urwesens gelöst werden sollte.

Wenn Tennemann von diesem Pantheismus des Campanella urtheilt, daß derselbe im Wesentlichen mit dem Alexandrinischen übereinstimme, so kann er damit wohl nur eine Uebereinstimmung in einigen, nicht aber in allen wesentlichen Puncten gemeint haben. Denn er rechnet es ja selbst eben sowohl dem Campanella, wie seinem Zeitgenossen und pantheistischen Wissenschaftsverwandten, dem J. Bruno, zu einem Vorzuge an, daß sich die Lehre des Pantheismus bei beiden immer mehr von der Hypothese der Emanation gereiniget habe. Wirklich ist auch Campanella kein Emanatist im Sinne der neuplatonischen Emanationstheorie, obschon auch er, gleich den Alexandrinern, die Natur als einen Ausfluß aus dem Urwesen betrachtet. Indem er nämlich zeigen will, wie aus der Einheit die Totalität der endlichen Dinge, die Vielheit, entsprungen sey, stellt er zu diesem Zweck einer Erklärung der Abstammung der Eigenschaften der Dinge aus den Primalitäten des göttlichen Urwesens und Urseyns, eine Reihe von Schematen auf, die, nach Tennemann's und Fülleborn's Urtheile, an Sonderbarkeit und Dun-

keit dem Fluddiſchen und Jakob Böhmiſchen nicht viel nachgeben. — Worin nun aber der eigenthümliche Charakter ſeiner, aus ſehr heterogenen Beſtandtheilen gemiſchten, Religionsphiloſophie des Pantheismus beſtehe, wird aus folgender kurzen Darſtellung der weſentlichſten Hauptpuncte dieſes ſynkretiſtiſchen Pantheismus zur Genüge erhellen.

Zu hinreichender Kenntniß deſſelben dürfen wir aus Campanellas Metaphyſik nur diejenigen Hauptſtücke herausheben, welche die Lehre von Gott und deſſen Verhältniß zur Welt betreffen. Von der Vorausſetzung ausgehend, daß Dinge erſcheinen, und daß Dinge ſind, unterſucht der Metaphyſiker das Seyn und Nichtſeyn, erforſcht und beſtimmt die Grundeigenſchaften des Seyns und Nichtſeyns, und ſteigt ſodann durch die Betrachtung der Dinge überhaupt und ihrer Grundeigenſchaften, zum Weſen aller Weſen, zu Gott, als dem abſolut erſten und höchſten Princip, auf, um nunmehr die Grundeigenſchaften der Dinge, die ihr Weſen ausmachen, aus den Grundeigenſchaften des ewigen Urweſens abzuleiten. Der Begriff des Dinges mit ſeinen Grundeigenſchaften iſt unſerm Metaphyſiker ſonach der Erkenntnißgrund der von ihm ſogenannten Primalitäten des Urweſens und Urſeyns, ſo wie dieſes hinwiederum der Realgrund des Seyns und Weſens der Dinge und ihrer Grundeigenſchaften.

Dieſer Grundeigenſchaften oder Grundbedingungen eines jeden Dinges, giebt es drei. Die erſte iſt die Möglichkeit, Kraft, oder das Vermögen zu ſeyn, welches, als die erſte Grundbedingung, allem Vermögen thätig zu ſeyn, zu leiden und zu wirken, vorausgeht; die zweite Primalität iſt die Erkenntniß; die dritte endlich die Liebe oder Neigung. Alle Dinge beſtehen ſonach aus dem Vermögen zu ſeyn, dem Wiſſen des Seyns und der Liebe des Seyns; und dieſe drei Grundeigenſchaften, die den Primalitäten des Undinges: dem Unvermögen (impotentia) der Unwiſſenheit, und der Abneigung (odium mete-

phys.) entgegen stehen, sind in jedem Dinge zur Einheit vereiniget, welche selbst nichts anders ist, als das durch die Primalitäten wesentlich constituirte Ding, — und die auch jedem Dinge Totalität, Vollkommenheit und einen göttlichen Charakter giebt. Denn daß die Dinge Eines sind, auch dieses haben sie nebst ihren Grundeigenschaften von Gott, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns. Nach diesen ontologischen Grundbegriffen der absoluten Einheit und Allheit werden die Eigenschaften Gottes bestimmt als: Allvermögenheit des Seyns (Allgegenwart, Ewigkeit, Allmacht und Allgenugsamkeit); als Allerkenntniß (Allwissenheit und Allweisheit) und als allumfassende (in der Vorsehung und Sorge für die Glückseligkeit der Geschöpfe, diesen Endzweck der Schöpfung, sich offenbarende) Liebe.

So ist demnach in Gott, was in allen Dingen ist, welche ihr Seyn und die Grundeigenschaften dieses Seyns von ihm, als der Quelle alles Seyns, haben. — Aber Gott, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns, kommt allein die absolute Realität zu, mit Ausschließung alles Nichtseyns und aller Unvollkommenheit. Denn in ihm sind und wirken die Grundeigenschaften und Grundbedingungen des Seyns ohne alle Beschränkung und Negation, als unumschränkte Macht, als Allwissenheit und als allgenugsamer Wille. Alle Dinge außer Gott sind dagegen endlich, und haben als endliche Dinge Theil an dem Seyn und Nichtseyn; und je mehr sie an dem einen oder dem andern Theil nehmen, um so vollkommener oder unvollkommener sind sie.

In diesem größern oder geringern Antheil an dem Seyn und zugleich Nichtseyn, findet unser Metaphysiker den Schlüssel zu Erklärung der Endlichkeit. Denn die endlichen Dinge bestehen, seiner Ansicht zufolge, aus Etwas und Nichts; oder aus Seyn und Nichtseyn, aus Bejahung und Verneinung, indem die Zusammensetzung und Mischung des Dinges

und Nichtdinges ein drittes hervorbringt, welches nicht ein reines Ding, (reines Seyn) aber auch nicht ein Unding (bloßes Nichtseyn), sondern ein bestimmtes und begränztes Wesen ist.

Den deutlichsten und bestimmtesten Aufschluß über diese Erklärungsart des Endlichen giebt uns Campanella in folgender Stelle seiner Metaphysik (P. II. L. VI. c. 1. 2. 3. p. 12). „Compositio autem entis et non-entis facit quidem tertium, quod non est ens purum, nec non-ens. Non enim homo est nihil, sed nec prorsus ens; sed est hoc ens, aut aliquod ens. Est autem aliquod, quia non est omnia entia. Ergo non-esse facit, ut sit aliquod, non minus quam esse. Quinimmo esse de se est infinitum et immensum, ut patet in Deo; in quo est purum. Ut autem finiatur et modificetur, habet a non-ente. Siquidem homo non participaret nihilum, utique omnia entia foret, et omnipotens, et omniscium, et omnivolum. At multa non potest, et infinita ignorat, et infinita non amat. Ergo componitur ex potentia et non-potentia, ex scientia et non-scientia, ex voluntate et non-voluntate. Non-posse vero et nescire et nolle, non-entia sunt.“ Das Princip der Endlichkeit, als solcher, ist hiernach in dem Undinge oder Unwesen, (dem non-ens) zu suchen; und die gegebene Ansicht von dem Ursprunge der einzelnen endlichen und begränzten Dinge beruht auf der Hypothese einer Art von Manichäismus in Annahme und Voraussetzung zweier Grundwesen, die nur nicht, wie Licht und Finsterniß, oder wie Geist und Materie, oder wie das gute und das böse Princip, der Qualität nach einander entgegengesetzt sind, sondern der Existenz nach. Denn der Gegensatz ist hier ein Gegensatz von Seyn und Nichtseyn; von einem positiven, realen, und einem negativen, nichtrealen Princip, welches letztere dem erstern als dem Absoluten, d. i. der absoluten Einheit und Allheit des

Seyns, nicht als eine ihm entgegengesetzte Existenz entgegensteht, da es überall keine Existenz hat.

Nach der Hypothese dieses Dualismus sind nun alle wirkliche, endliche Dinge als Mischungen beider Principien zu betrachten. Denn das Positive und Reale, was sie als seyende, reale Dinge besitzen, kommt ihnen von Gott, als Ausflüssen aus der Quelle alles Seyenden und Realen; das Negative dagegen und das Nichtseyende, was sie eben zu endlichen, begränzten Dingen macht, und wodurch sie theils von Gott verschieden und geschieden sind, theils unter einander selbst durch das Mehr oder Weniger ihrer Theilnehmung an dem Nichtseyn und Unwesen sich unterscheiden, rührt von diesem Nichtseyn oder Nichtdinge her.

Hätte es unserm Metaphysiker gefallen, statt dieser prosaischen, im Geiste einer trocknen und subtilen Dialektik aus ontologischen Begriffen geführten Deduction des Princips der Endlichkeit, uns den Ursprung derselben mehr poetisch in einem Bilde anschaulich zu machen, so würde er uns ohngefähr eine Ansicht davon gegeben haben, wie in unsrer Zeit der ungenannte Verfasser der Aphorismen über das Absolute (in Bouterwek's neuem Museum ꝛc.), welchen Versuch Schelling für eine scherzhafte Parodie seiner eigenen Lehre erklärt hatte. Nach der sinnbildlichen Vorstellungs- und Erklärungsart des Verfassers der gedachten Aphorismen, gestaltet nämlich der Abglanz des Absoluten, indem er sich an dem Nichts bricht, dieses Nichts in Erscheinungen, und veranlaßt dadurch die Entstehung einer unendlichen Vielheit scheinbarer (begränzter) Realitäten.

Doch eben dieses Nichts oder non-ens ist es, über dessen Begriff der ontologische Dialektiker nicht ins Reine und Klare kommen kann, sondern im Dunkeln sich verliert, und in Schwierigkeiten und Widersprüche sich verwickelt. Denn bald scheint er dieses non-ens lediglich aus dem logischen Gesichtspuncte, als reine logische Negation, bald aber auch wieder als etwas Reales

zu betrachten, dem er jetzt das Seyn zuspricht, jetzt wieder abspricht. Er schreibt ihm nämlich ein Seyn für und selbst eine gewisse Art von Wirksamkeit, wenn es das Existiren dieses non-ens in einem Regiren und Aufheben (negare und removere) bestehen läßt, und daher auch keinen Anstand nimmt, dieser Art von Negation, welche das nihilum ist, eine Präexistenz, vor der Schöpfung einzuräumen, ohne Zweifel als der negativen Grundbedingung des Ursprungs des Endlichen. Aber andrerseits spricht er diesem non-ens doch auch durchaus wieder alle Wesenheit und Existenz ab, indem er es dem Wesen und dem Seyn schlechthin entgegensetzt, und von demselben sagt, daß es sich weder die Wesenheit noch die Existenz (non essentia nec existentia) zueignen dürfe, und daß wir den Ausdruck von dem ens entlehnen, durch welches selbst wir erst, was das non-ens sey, verstehen. Zu einer befriedigendern Aufklärung über dieses non-ens würde Campanella haben gelangen können, wenn er in unserm Zeitalter gelebt, und sich mit den, in gewissen Schulen des Idealismus unsrer modernsten Philosophie angestellten speculativen Untersuchungen über das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott, hätte bekannt machen, und die dadurch gewonnenen Ansichten sich aneignen wollen. In den Schulen unsrer neuesten naturphilosophischen Wissenschaftslehrer von der Einheit und Allheit, nach Principien des absoluten Identitätssystems, würde er nämlich belehrt worden seyn, daß das, was nicht von sich selbst, und in sofern Nichts ist (das non-ens oder nihilum) nichts anderes, als die Relation sey, und mittelbar das, was in Relation ist, sofern es in Relation ist. Das aber, was in Relation ist, sofern es in derselben ist, ist nun eben nichts anders als das Endliche, als solches. Denn die Endlichkeit besteht nur in bloßen Relationen der Wesenheiten auf einander. Und da mit den, an sich selbst in Beziehung auf Gott ewigen Wesenheiten der Dinge auch die unendlichen, möglichen Relationen derselben auf ein-

aller zumal und zugleich, alſo auf ewige Weiſe geſetzt ſind: ſo kann auch das, auf bloßen Relationen der Weſenheiten des All auf einander beruhende, Endliche nicht getrennt ſeyn von dem Unendlichen, weil es an ſich nichts ſeyn würde, da es nur auf Relationen beruht, dieſe aber nichts ſeyn könnten ohne das, wovon ſie es ſind. Die Endlichkeit iſt daher von Ewigkeit mit und bei dem Unendlichen, nämlich mit den Weſenheiten des All, ohne wahren Urſprung (da ſie kein eigentliches Seyn iſt) und ohne poſitive Folge aus Gott, ſondern wie der Schatten mit dem Körper zugleich iſt, ohne doch etwas Weſentliches zu ſeyn.

Hätte nun unſer Metaphyſiker ſeinem Gegenſatze des ens und non-ens die Bedeutung eines Gegenſatzes von Weſenheit und bloßer Relation gegeben, und dieſem ſo gedeuteten Gegenſatze gemäß, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen beſtimmt: ſo würde ſein Pantheismus in Anſehung dieſes wichtigen und weſentlichen Punctes auch eine ganz andere Form und einen andern Charakter erhalten haben. Er hatte unter andern von dem non-ens oder dem nihilum behauptet, daß das Seyn deſſelben das Nichtſeyn der Welt ſey (suum esse est non esse mundi). Dieſer Behauptung durfte er nun nicht den Sinn unterlegen, als ob das non-ens etwas außer dem All ſey, als eine, dem All entgegengeſetzte Exiſtenz. Denn nach der, auf den Gegenſatz von Weſenheit und bloßer Relation gegründeten Anſicht des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen, iſt jenes nihilum, als das Nichts aller Relation, nichts außer dem All, ſondern ſelbſt das All. Das All nämlich, von ſeiner negativen Seite betrachtet, von welcher es das Nichts aller einzelnen und begränzten endlichen Dinge, als ſolcher; ſo wie im Gegentheil daſſelbe All, von ſeiner poſitiven Seite angeſehen, die Poſition der ewigen Weſenheiten — die Realität und Vollkommenheit der Dinge — iſt, die doch allein nur aus Gott, als eine poſitive Folge, kann abgeleitet werden.

Doch zu dieser Ansicht des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen, wie sie namentlich von Schelling (in den Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie) entwickelt und für die einzige Vernunftansicht ausgegeben worden, hatte sich der ältere Lehrer des Absoluten, als der absoluten Einheit und Allheit des Seyns, noch nicht zu erheben vermocht, obschon er, gleich unsern neuern absoluten All-Einslehrern zuletzt noch eine höhere, absolute, in dem Anschauen des Unendlichen bestehende Erkenntniß, angenommen hatte. Denn diese Erkenntniß war doch, seiner Ueberzeugung zufolge, derjenigen Erkenntniß, die wir auf dem übernatürlichen Wege einer unmittelbaren, auf göttlichem, allein untrüglichen Zeugnisse beruhenden, Offenbarung erhalten, unterzuordnen. Daher auch seine Anerkennung der Theologie, als der ersten und vornehmsten Wissenschaft, weil sie die Geschichte der göttlichen Offenbarungen enthält. Und darum auch sein Streben bei Begründung und Ausführung seines Systems der Metaphysik, als Hülfswissenschaft der Theologie, dieses System mit der höchsten Quelle der Gewißheit, der Offenbarung, in Uebereinstimmung zu bringen. Der metaphysische Denker unterwarf sonach seine speculativen Lehren, als die Resultate seiner metaphysischen Untersuchungen, der höhern Autorität des offenbarungsgläubigen, christlichen Theologen, welcher die Nothwendigkeit einer übernatürlich geoffenbarten Theologie anerkennt, und die Superiorität derselben, besonders im Praktischen für die reine Moral und moralische Religionslehre und deren Freiheitsprincip geltend macht, und hiernach seinen, auf dem Grunde des Empirismus aufgeführten schwärmerischen Rationalismus dem Princip des Supernaturalismus unterordnet. In diesem Princip des Offenbarungsglaubens, durch welches die, für das Praktische unzulängliche, theoretische Vernunfterkenntniß ergänzt und verstärkt werden sollte, fand der christliche Philosoph die Grundlage seiner moralischen und religiösen Ueberzeugungen von Gott, als dem höchsten moralischen Gute,

und der vollkommenen Freiheit von den Banden des Fatums. Diese Freiheit, bekennt Campanella, giebt uns Gott erst durch die Religion, welche, als innere oder geistige Religion, in der Rückkehr zu Gott besteht, und in wahrhafter Vereinigung mit ihm, durch Erkenntniß, durch reine Verehrung und Liebe.

So sucht demnach der Metaphysiker seine speculative Lehre des Pantheismus, als offenbarungsgläubiger, christlicher Philosoph, mit einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegründeten, Moral und Religion in Uebereinstimmung zu bringen, und schließt sich von dieser Seite näher wiederum an die Alexandriner an, indem er sich mit ihnen in der praktischen Lehre von der Rückkehr zu Gott und von der mystischen Vereinigung mit ihm durch Contemplation, durch Abziehung des Gemüths von allem Irdischen und Aeußern, und der Einkehr ins Innere vereiniget.

Frei von dem, der Philosophie fremden Princip des Supernaturalismus, und von allen Rücksichten auf die Dogmatik der Theologie und des Kirchenglaubens, erhielt sich die Speculation bei demjenigen metaphysischen Denker, welcher, ein Zeitgenosse des Campanella, mit demselben auch in speculativer Denkart und in seinen pantheistischen Grundansichten und Lehren verwandt war. Dieser, durch Genialität, Geistesenergie und Wahrheitsliebe ausgezeichnete, speculative Denker ist Giordano Bruno aus Nola im Neapolitanischen. Beide, Campanella und Bruno, waren, wie Tennemann bemerkt, (Geschichte der Philosophie B. IX. S. 373) von einer und derselben Idee, der Idee des Einen in Allem, als des Princips alles Seyns, ergriffen; aber sie faßten und führten dieselbe Idee doch nicht auf eine und dieselbe Art aus. Denn Campanella sey von dem empirischen, Bruno von dem rationalistischen Gesichtspuncte ausgegangen: jener habe diese Idee wissenschaftlich zu erschöpfen, dieser dagegen das Verhältniß der Welt zur Gottheit durch das Medium seiner lebendigen Phantasie mit be-

geistertem Gemüthe darzustellen gesucht. Die Philosophie des letztern habe mehr Kraft, verliere sich aber auch als Poesie in das Unendliche der Anschauung und der Phantasie. Die Philosophie des erstern zeichne sich dagegen als Prosa durch mehr Deutlichkeit aus, indem sie sich zum Einfachen des Begriffs erhebt. Bei Bruno zeigen sich jedoch, ungeachtet des poetischen Charakters seines Geistes, mehr das Bestreben dieselbe Lehre des Pantheismus auch zu begründen, indem er diese Ansicht nicht so durch metaphysische Zergliederung vereinzelt, wie Campanella, sondern im Ganzen nach den Gründen im menschlichen Gemüthe darstelle, und daher sei sein Pantheismus interessanter und geistreicher, wiewohl auch oft dunkler, als der des Campanella.

Ueberhaupt läßt Tennemann dem Bruno die Gerechtigkeit widerfahren, daß er den Pantheismus mit originellem Geiste aufgefaßt und dargestellt habe. Ein ähnliches günstiges Urtheil über die Bruno'sche Philosophie des ἓν καὶ πᾶν hatte auch früher schon Jacobi gefällt, wenn er, in dem Vorberichte zu seiner geistreichen Darstellung derselben, davon rühmt, daß der Umriß, welchen Bruno vom Pantheismus gezogen, schwerlich an Reinheit und Schönheit könne übertroffen werden. Der Verfasser der gehaltvollsten und getreuesten Darstellung der Lehre des Spinoza (in den Briefen an Moses Mendelssohn) hatte darum auch geglaubt, durch Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza gleichsam die ganze Summa der Philosophie des ἓν καὶ πᾶν darlegen zu können.

Indem auch wir jetzt die beiden berühmten Lehrer des Pantheismus zusammenstellen wollen, nehmen wir zu Rechtfertigung dieser Zusammenstellung hauptsächlich darauf Rücksicht, daß sich einerseits bei beiden die Lehre des ἓν καὶ πᾶν von der Hypothese der Emanation gereiniget und zu einem System des eigentlichen, strengen Pantheismus, als eines Systems der Immanenz, ausgebildet findet; und daß andrerseits beide speculative Denker bei ihrem, auf Begründung und Ausbildung ihrer

pantheistischen Weltansicht gerichteten Streben, alle Rücksichten auf irgend eine Autorität entfernt, und ihre philosophische Speculation gänzlich von der Theologie und den positiven Glaubensdogmen dieser oder jener Kirche getrennt haben. Beide, Bruno und Spinoza, machen demnach in der Geschichte des Pantheismus der neuern Philosophie dadurch eben eine denkwürdige und wichtige Epoche, daß sie sich bei Begründung und Entwickelung ihrer pantheistischen Systeme von keinen Rücksichten auf irgend ein, der philosophischen Speculation fremdes Interesse, und von keiner, auf Vereinbarung ihrer philosophischen Lehren und Ansichten mit den positiven Glaubensdogmen und Glaubensnormen der Theologie angelegten Absicht, ja sogar nicht einmal von dem praktischen Vernunft-, sondern fast ausschließend nur von dem reinen speculativen Verstandes-Interesse haben leiten lassen. Zwar unterscheiden sich in vielen und nicht unwesentlichen Puncten beide pantheistische Systeme von einander, welche Verschiedenheiten hauptsächlich daher rühren, daß das System des ältern Pantheisten, als eine Frucht des Studiums der Alten anzusehen ist, der neuere Pantheist dagegen die ihm eigenthümliche pantheistische Weltansicht unter dem Einflusse der sich angeeigneten Ideen der neuern dualistischen Philosophie des Descartes entwickelt, und diesen Ideen gemäß modificirt hatte. Aber aller nicht zu verkennenden Verschiedenheiten ohngeachtet, vereinigen sich doch beide speculative Denker im Anerkennen der, von aller positiven Autorität unabhängigen philosophischen Speculation, und beide beurkunden ihre genaue Verwandtschaft in speculativer Denkart und bloßem speculativen Verstandes-Interesse darin, daß sie ihre Lehre des Pantheismus als ächtes und reines Erzeugniß einer, von allen Dogmen und Normen irgend eines positiven Kirchenglaubens unabhängigen und selbstständigen, Philosophie wollen angesehen, und als ein, auf Principien der speculativen Vernunft gegründetes, System geltend gemacht wissen. Unter den Händen dieser beiden selbst-

ſtändigen ſpeculativen Denker nimmt ſonach die Lehre des ἓν καὶ πᾶν wiederum eine, von aller Verbindung und Vermiſchung mit poſitiver Theologie befreite Geſtalt einer Religionsphiloſophie der reinen und bloßen Speculation an, welche bei dem ältern phantaſiereichern und lebendigern, mehr der wirklichen Natur zugewandten, Denker die überwiegende Tendenz zu einem äſtetiſch ausgeſchmückten naturphiloſophiſchen Syſtem; bei dem neuern kältern und abſtractern mathematiſch-logiſchen Denker dagegen die überwiegende Tendenz zu einer matematiſch-logiſchen oder dialektiſchen Metaphyſik nimmt, die auch, was die Darſtellungsform betrifft, zu jener Naturphiloſophie, wie Proſa zur Poeſie, ſich verhält.

Da die Syſteme beider origineller metaphyſiſcher Denker in der Geſchichte der pantheiſtiſchen Speculationen unſrer neuern Philoſophie aus den ſo eben erwähnten Gründen die vorzüglichſte Stelle einnehmen, die ihnen auch darum gebührt, weil ſie die eigentliche Aufgabe aller pantheiſtiſchen Speculation aus dem abſolut Einen und höchſten Princip Alles abzuleiten und zu erklären, deutlicher und beſtimmter gedacht, und auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe vollſtändig zu löſen verſucht, ohne Hülfe der Hypotheſe der Emanation: ſo verdienen ſie auch in unſerer Geſchichte des Pantheismus durch eine ausführlichere, ihren eigenthümlichen Geiſt und Charakter hervorziehende Darſtellung in einem beſondern Abſchnitte ausgezeichnet zu werden.

# Sechster Abschnitt.

Die Lehre des ἓν καὶ πᾶν unter der Form einer wissenschaftlich begründeten und ausgebildeten Lehre der Immanenz in den pantheistischen Systemen des G. Bruno und des Spinoza.

## Erste Abtheilung.

Der Pantheismus des G. Bruno, als die selbstständige und originelle Frucht einer, durch tiefes Studium der Alten angeregten und geleiteten naturphilosophischen Speculation.

Zum Reformator der Philosophie seiner Zeit sich berufen fühlend, tritt Bruno unter diesem Charakter auf und sucht als Reformator sich geltend zu machen, indem er die, von ihm beabsichtigte Reform, theils polemisch durch Angriffe auf die herrschende aristotelisch-scholastische Philosophie, theils dogmatisch durch wissenschaftliche Begründung und Vollendung eines Systems der Metaphysik bewirken wollte. Dieses System war eben sein Pantheismus, dessen Grundideen und Grundsätze der, durch tiefes Studium mit dem Geiste der metaphysischen und naturphilosophischen Systeme der Griechen vertraute Kenner, aus diesen Systemen geschöpft, mit selbstständigem und originellem Geiste sich angeeignet, mit den interessanten und erweiterten Weltansichten, welche die großen Entdeckungen der neuern Astronomie eröffnet, in Verbindung gebracht, und dargestellt als die Frucht einer freien und originellen Forschung, als seine Philosophie also, aufstellte und zu verbreiten suchte. Ueberzeugt, daß seine Lehre des Pantheismus die einzig wahre Philosophie sey, bot der speculative Denker alle seine Geisteskraft und dialektische Kunst auf, diese Lehre zum Range einer evidenten Wissenschaft zu erheben, sie in dieser Form von verschiedenen Seiten darzustellen, und überhaupt nichts unversucht zu

lassen, was theils zu ihrer Aufhellung, theils zur Bestätigung ihrer Wahrheit und Gewißheit dienen konnte. Aber dieses System des Pantheismus, zu welchem die Bruno'sche Speculation, bei den verschiedensten Richtungen, welche sie nahm, immer wieder zurückführte, und mit dessen Grundideen von der Einheit und Unendlichkeit des Gottgleichen Universums, sie alles andre in Beziehung und Verbindung zu bringen suchte, sollte sich auch nur als die einzig wahre Philosophie und philosophische Religionslehre Eingang verschaffen und geltend machen. Anstatt daß andre Reformatoren des wissenschaftlichen Zeitgeistes ihre, durch selbsteigenes Studium gewonnenen philosophischen Einsichten und Ueberzeugungen einem höhern Princip, dem theologischen des Supernaturalismus, ganz oder doch zum Theil unterordneten und in der Uebereinstimmung ihrer Philosophie mit der Theologie und den Dogmen des Kirchenglaubens, das sichere Kriterium von der Wahrheit und Gültigkeit der erstern fanden, und um dieser Uebereinstimmung willen ihre Philosophie, als eine christliche Philosophie empfohlen und eingeführt wissen wollten, verschmäht Bruno durchaus dieses Empfehlungsmittel. Er will seine Philosophie schlechterdings nicht für eine christliche Philosophie gehalten haben, welche unter diesem Charakter es sich zum Zweck machen müsse, die Wahrheiten der christlichen Religion, und die Dogmen des Kirchenglaubens durch Grundsätze der Wissenschaft zu begründen, und dergestalt die christlichen Glaubenslehren zu Lehren des philosophischen Wissens zu machen. Ganz im Gegensatze mit der Voraussetzung von der nothwendigen Einheit und Harmonie der Philosophie und der Theologie, mußte Bruno vielmehr Theologie und Philosophie für zwei getrennte Gebiete halten, auf welchen verschiedenartige Principien geltend sind, die zu ganz verschiedenen Resultaten führen. Denn er setzt seine Philosophie, als eine Religionslehre des Vernunftwissens, geradezu einer jeden christlichen Philosophie, als einer, auf das Princip des Supernaturalismus gegrün-

deten, Glaubenslehre entgegen. Seine antitheologische und antichristliche Denkart spricht der Philosoph, der eben durch diese freie, von aller Autorität unabhängige Denkart, von dem gläubigen Theologen sich unterschieden wissen will, in einem merkwürdigen Geständnisse aus, welches er in seinem Buche della causa principio et Uno, mit aller Offenheit ablegt.

„Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, heißt es daselbst in einer (in Jacobi's Auszuge befindlichen) Stelle, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr, und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen, ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches nie bei der Meinung, jedes Ding sei Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andere Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meinung suchen die Gottheit nicht außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, sondern innerhalb der Welt und in den Dingen, und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus."

Wir wollen es übrigens hier dahin gestellt seyn lassen, ob Bruno den Glauben des Theologen an einen, außer dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge existirenden Gott, als einen irrationalen, oder nur als einen suprarationalen Glauben, seinem philosophischen Wissen von einer, nur innerhalb der Welt und in den Dingen zu suchenden und zu findenden Gottheit entgegengesetzt habe.

Das geht wenigstens aus diesem Geständnisse hervor, daß Bruno, als Philosoph, diesen Glauben nicht hatte, und zufolge des, von ihm bestimmten Unterschiedes zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen, auch nicht haben konnte. Auch können wir uns seine philosophische Denkart und Maxime des religiösen Unglaubens gar wohl aus seiner entschiedenen Antipathie gegen alle Autorität und alles, durch eine Autorität eingeführte und sanctionirte Positive, so wie insbesondre aus seiner, durch verschiedene Ursachen in ihm entstandenen, Abneigung gegen die christliche Religion erklären. Es darf uns daher auch nicht befremden, wenn Bruno das bloße Wissen des Philosophen ohne Glauben, dem bloßen Glauben des Theologen ohne Wissen, entgegensetzte. Da, nach dem ausdrücklichen Geständnisse dieses Philosophen ohne Glauben, alle höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich und von keinem Nutzen sind, weil dazu ein übernatürliches Licht gehört, so wendet er darum seine Lehre des philosophischen Wissens ohne Glauben, von dem gläubigen einen persönlichen Gott, als ein Jenseits außer und über der Natur, lehrenden Christenthum ab und zu dem ungläubigen Heidenthum und dessen Religion der Naturvergötterung hin, die für ihn, den blos theoretischen Naturphilosophen, mehr Interesse hatte, als das Christenthum, dem er darum auch das Heidenthum, eine Religion des Verstandes und der Phantasie, der reinen Herzensreligion des Christenthums vorzuziehen kein Bedenken trug. — Als naturphilosophischer Theist oder Kosmotheist, zieht nun Bruno, wie Tennemann ganz richtig von ihm bemerkt, die Gottheit hernieder in die Sphäre der Natur, und stellt sie als die unendliche, productive Kraft der Natur dar. Auf dem Standpuncte einer, nicht über die Natur hinausgehenden Speculation, welchen der ungläubige, von keinem übernatürlichen Lichte, dem er nicht traut, und dessen Annahme und Anerkennung auch mit seiner na-

turalistischen und materialistischen Denkart unvereinbar ist, erleuchtete und geleitete Naturphilosoph für seine religiöse Weltansicht nimmt, ist aber auch diese productive, unendliche Kraft der Natur, oder die Weltseele, und das allerhöchste Wesen Ein und dasselbe. Denn dieses höchste Wesen ist ja nur unter dem Begriffe einer Weltseele, also nur in seinem Verhältnisse zur wirklichen Natur, als die schöpferische Kraft derselben, ein Gegenstand des theoretischen Vernunftwissens. Der kosmotheistische Naturphilosoph Bruno erkennt daher als einzig mögliche, der Erkenntnißkraft des menschlichen Verstandes zugängliche Religionslehre, nur einen, auf Naturalismus gegründeten Theismus an, unter dem Charakter einer Wissenschaft des Göttlichen, die ipso facto eine Naturphilosophie ist, gegründet auf die Idee von der Einheit und Identität des göttlichen und des natürlichen Princips, oder Gottes und der Natur. Von dieser Idee lebendig ergriffen und von ihr geleitet, entgeht er aller Schwärmerei über Emanationen und deren Stuffenfolge oder Gradationen, so wie allen excentrischen Erdichtungen von einer Geisterwelt, ihrem Zusammenhange mit der Sinnenwelt und ihrer Einwirkung auf dieselbe. Die Annahme und Anerkennung eines allerhöchsten göttlichen Wesens, als eines Jenseits außer und über der Natur, dem offenbarungsgläubigen Theologen, als eine bloße Glaubenssache überlassend, die für den Religionsphilosophen des Wissens ohne Glauben keine begreifliche Wahrheit und auch keinen Werth hat, unternimmt er demnach den Versuch, ein System des Pantheismus zu begründen und auszuführen, welches durch seine Reinheit und Consequenz, so wie durch seine Unabhängigkeit von allen Rücksichten auf irgend eine Autorität, ja von allem Einflusse eines jeden andern, als des blos theoretischen Verstandesinteresse sich empfiehlt. Und wohl verdient dieses System auch darum vornehmlich unsre besondre Aufmerksamkeit, weil es das erste, in seiner Art vollendete System des eigentlichen, strengen Pantheismus ist, welches in der gesammten Geschichte

der Philoſophie des ἓν καὶ πᾶν Epoche, und gewiſſermaßen zugleich den Uebergang von der alten zu der neuern pantheiſtiſchen Speculation macht. Denn der Urheber dieſes Syſtems hatte mit ſeinen, theils aus dem Studium der Alten ſich angeeigneten, theils auf dem Wege der Betrachtung der Natur und Beſtimmung des menſchlichen Geiſtes gefundenen Ideen und Anſichten von der Einheit und Unendlichkeit des Weltalls, die großen und wichtigen aſtronomiſchen Wahrheiten, deren Entdeckung unſre neuere mathematiſche Naturwiſſenſchaft dem Kopernikaniſchen Weltſyſteme verdankt, in Verbindung gebracht, und durch Erweiterung und wiſſenſchaftliche Begründung dieſer neuentdeckten Wahrheiten, denſelben ein erhöhtes Intereſſe zu verſchaffen geſucht. — Als ein neues Moment, wodurch Bruno's Philoſophie ihr Intereſſe erhält, giebt unſer Tennemann auch noch dieſes an, daß wir bei ihr den Idealismus der neueſten Schule nicht nur im Keime, ſondern auch faſt vollſtändig ausgebildet wieder finden, und daß wir daher das Bruno'ſche Syſtem des Pantheismus als den Vorläufer der Philoſophie des Abſoluten anſehen können. — In dem Geſpräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip, hatte ſelbſt der Urheber der neuen, zu einem Syſtem der abſoluten Identität ausgebildeten, Philoſophie des Abſoluten, die Lehre, welche mit Bruno das ewige und göttliche Princip in der Materie erkennt, nur für eine von den vier Hauptformen erklärt, in welchen ſich die Eine und dieſelbe Idee des Abſoluten, als des All-Einen, ausgeſprochen habe.

Wie, und in wie weit nun aber ein, zur Form des Materialismus in einer gewiſſen Bedeutung und Beziehung, durch Erhebung der Materie zum Range des ewigen und göttlichen Princips, ſich geſtaltender Pantheismus, wie der Bruno'ſche, auch überhaupt eine idealiſtiſche Seite haben, die Geſtalt des Idealismus annehmen, und in dieſer Form insbeſondre auch den Keim des Idealismus der neueſten Schulen in ſei-

ner beinah vollständigen Ausbildung in sich enthalten könne, darüber soll uns die Darstellung der Weltansicht, wie Bruno dieselbe aus den Grundbegriffen und Grundsätzen seiner Lehre von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips sich entwickelt, nun bald mehr Aufschluß gewähren.

Wir stellen uns in den Mittelpunct des Bruno'schen Systems, von wo aus wir den Ideengang des speculativen Denkers in Entwickelung und Ausführung des pantheistischen Grundbegriffs leicht und sicher verfolgen, und das Ganze vollständig übersehen können, wenn wir sogleich die beiden Hauptseiten hervorziehen, von welchen Bruno jenen Grundgedanken von der Identität Gottes und der Welt gefaßt, und nun aus dem, von diesen beiden Seiten gefaßten, Begriffe seine pantheistische Naturphilosophie, als die Lehre von einem Gott, der nicht außer der Natur, und einer Natur, die nicht außer Gott ist, ausgeführt hat.

Von der Idee der Identität Gottes und der Welt, als der ersten Grundvoraussetzung ausgehend, faßt Bruno dieselbe Idee unter zwei Gesichtspuncten auf, aus denen er sie sodann weiter verfolgt. Er betrachtet nämlich das Gotterfüllte, Gottgleiche Universum von Seiten seiner absoluten Einheit, und von Seiten seiner absoluten Unendlichkeit oder Totalität. — Es zerfällt sonach die Ausführung des großen pantheistischen Thema's bei Bruno in zwei Haupttheile, entsprechend den beiden Hauptsätzen:

Alles ist ein alleiniges Wesen; und dieses alleinige Wesen ist zugleich Alles. — Von der ersten Seite finden wir den pantheistischen Grundgedanken vornehmlich gefaßt und ausgeführt in dem schon erwähnten Buche della caussa, principio et Uno, von welchem uns Jacobi den vortrefflichen Auszug geliefert hat, an den wir uns hier auch halten werden. — Daß nun dieses, unter dem Gesichtspuncte der absoluten Einheit zu fassende Universum, auch zugleich Alles, d. i. die absolute Unendlichkeit oder Tota-

lität sey; — von dieser zweiten Seite dieselbe Idee ins Licht zu stellen, ist vornehmlich der Zweck und Inhalt eines andern Werkes, welches den Titel führt: de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabile seu de Universo et mundis. — In dem schon gedachten Aufsatze: Ueber einige seltene Schriften des Giordano Bruno, rühmt Fülleborn von unserm Pantheisten, daß vielleicht nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und stärker sey ergriffen gewesen, als Er. Diese Idee eben habe ihn bei dem Versuche geleitet, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Gestalt, alle Vorstellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. — Um dieser Aufgabe ein Genüge zu leisten, sehen wir unsern absoluten Einheits- und Identitätslehrer in dem Bestreben begriffen, alle Gegensätze aufzuheben, und zu zeigen, wie sie alle in der Einheit des ersten Princips sich auflösen und in demselben durchdringen.

Der erste Gegensatz, welcher der Betrachtung des speculativen Denkers sich darbietet, ist der Gegensatz von Materie und Form. — Es scheint nothwendig, erinnert derselbe, zwei Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des einen ist, zu bestimmen; des andern sich bestimmen zu lassen.

Was nun die materielle Substanz oder die Materie der Natur betrifft: so ist dieselbe, als das der Form entgegengesetzte und von derselben abgesonderte, für sich betrachtete Subject, ein formloser, einziger und einfacher Gegenstand, dem die Natur alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß. — Eine solche formlose Materie, als das Subject der Natur, wird zwar nicht von dem äußern Sinne, wohl aber durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es

ner beinah vollständigen Ausbildung in sich enthalten könne, darüber soll uns die Darstellung der Weltansicht, wie Bruno dieselbe aus den Grundbegriffen und Grundsätzen seiner Lehre von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips sich entwickelt, nun bald mehr Aufschluß gewähren.

Wir stellen uns in den Mittelpunct des Bruno'schen Systems, von wo aus wir den Ideengang des speculativen Denkers in Entwickelung und Ausführung des pantheistischen Grundbegriffs leicht und sicher verfolgen, und das Ganze vollständig übersehen können, wenn wir sogleich die beiden Hauptseiten hervorziehen, von welchen Bruno jenen Grundgedanken von der Identität Gottes und der Welt gefaßt, und nun aus dem, von diesen beiden Seiten gefaßten, Begriffe seine pantheistische Naturphilosophie, als die Lehre von einem Gott, der nicht außer der Natur, und einer Natur, die nicht außer Gott ist, ausgeführt hat.

Von der Idee der Identität Gottes und der Welt, als der ersten Grundvoraussetzung ausgehend, faßt Bruno dieselbe Idee unter zwei Gesichtspuncten auf, aus denen er sie sodann weiter verfolgt. Er betrachtet nämlich das Gotterfüllte, Gottgleiche Universum von Seiten seiner absoluten Einheit, und von Seiten seiner absoluten Unendlichkeit oder Totalität. — Es zerfällt sonach die Ausführung des großen pantheistischen Thema's bei Bruno in zwei Haupttheile, entsprechend den beiden Hauptsätzen:

Alles ist ein alleiniges Wesen; und dieses alleinige Wesen ist zugleich Alles. — Von der ersten Seite finden wir den pantheistischen Grundgedanken vornehmlich gefaßt und ausgeführt in dem schon erwähnten Buche della caussa, principio et Uno, von welchem uns Jacobi den vortrefflichen Auszug geliefert hat, an den wir uns hier auch halten werden. — Daß nun dieses, unter dem Gesichtspuncte der absoluten Einheit zu fassende Universum, auch zugleich Alles, d. i. die absolute Unendlichkeit oder Tota-

lität sey; — von dieser zweiten Seite dieselbe Idee ins Licht zu stellen, ist vornehmlich der Zweck und Inhalt eines andern Werkes, welches den Titel führt: de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabile seu de Universo et mundis. — In dem schon gedachten Aufsatze: Ueber einige seltene Schriften des Giordano Bruno, rühmt Fülleborn von unserm Pantheisten, daß vielleicht nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und stärker sey ergriffen gewesen, als Er. Diese Idee eben habe ihn bei dem Versuche geleitet, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Gestalt, alle Vorstellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. — Um dieser Aufgabe ein Genüge zu leisten, sehen wir unsern absoluten Einheits- und Identitätslehrer in dem Bestreben begriffen, alle Gegensätze aufzuheben, und zu zeigen, wie sie alle in der Einheit des ersten Princips sich auflösen und in demselben durchdringen.

Der erste Gegensatz, welcher der Betrachtung des speculativen Denkers sich darbietet, ist der Gegensatz von Materie und Form. — Es scheint nothwendig, erinnert derselbe, zwei Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des einen ist, zu bestimmen; des andern sich bestimmen zu lassen.

Was nun die materielle Substanz oder die Materie der Natur betrifft: so ist dieselbe, als das der Form entgegengesetzte und von derselben abgesonderte, für sich betrachtete Subject, ein formloser, einziger und einfacher Gegenstand, dem die Natur alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß. — Eine solche formlose Materie, als das Subject der Natur, wird zwar nicht von dem äußern Sinne, wohl aber durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es

ner beinah vollständigen Ausbildung in sich enthalten könne, darüber soll uns die Darstellung der Weltansicht, wie Bruno dieselbe aus den Grundbegriffen und Grundsätzen seiner Lehre von der Einheit und Identität des göttlichen und natürlichen Princips sich entwickelt, nun bald mehr Aufschluß gewähren.

Wir stellen uns in den Mittelpunct des Bruno'schen Systems, von wo aus wir den Ideengang des speculativen Denkers in Entwickelung und Ausführung des pantheistischen Grundbegriffs leicht und sicher verfolgen, und das Ganze vollständig übersehen können, wenn wir sogleich die beiden Hauptseiten hervorziehen, von welchen Bruno jenen Grundgedanken von der Identität Gottes und der Welt gefaßt, und nun aus dem, von diesen beiden Seiten gefaßten, Begriffe seine pantheistische Naturphilosophie, als die Lehre von einem Gott, der nicht außer der Natur, und einer Natur, die nicht außer Gott ist, ausgeführt hat.

Von der Idee der Identität Gottes und der Welt, als der ersten Grundvoraussetzung ausgehend, faßt Bruno dieselbe Idee unter zwei Gesichtspuncten auf, aus denen er sie sodann weiter verfolgt. Er betrachtet nämlich das Gotterfüllte, Gottgleiche Universum von Seiten seiner absoluten Einheit, und von Seiten seiner absoluten Unendlichkeit oder Totalität. — Es zerfällt sonach die Ausführung des großen pantheistischen Thema's bei Bruno in zwei Haupttheile, entsprechend den beiden Hauptsätzen:

Alles ist ein alleiniges Wesen; und dieses alleinige Wesen ist zugleich Alles. — Von der ersten Seite finden wir den pantheistischen Grundgedanken vornehmlich gefaßt und ausgeführt in dem schon erwähnten Buche della caussa, principio et Uno, von welchem uns Jacobi den vortrefflichen Auszug geliefert hat, an den wir uns hier auch halten werden. — Daß nun dieses, unter dem Gesichtspuncte der absoluten Einheit zu fassende Universum, auch zugleich Alles, d. i. die absolute Unendlichkeit oder Tota-

lität sey; — von dieser zweiten Seite dieselbe Idee ins Licht zu stellen, ist vornehmlich der Zweck und Inhalt eines andern Werkes, welches den Titel führt: de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabile seu de Universo et mundis. — In dem schon gedachten Aufsatze: Ueber einige seltene Schriften des Giordano Bruno, rühmt Fülleborn von unserm Pantheisten, daß vielleicht nie ein Denker von der Idee der Einheit inniger und stärker sey ergriffen gewesen, als Er. Diese Idee eben habe ihn bei dem Versuche geleitet, alle Dinge auf Einheit der Zahl und Gestalt, alle Vorstellungen auf Einheit der Bilder zurückzuführen. — Um dieser Aufgabe ein Genüge zu leisten, sehen wir unsern absoluten Einheits- und Identitätslehrer in dem Bestreben begriffen, alle Gegensätze aufzuheben, und zu zeigen, wie sie alle in der Einheit des ersten Princips sich auflösen und in demselben durchdringen.

Der erste Gegensatz, welcher der Betrachtung des speculativen Denkers sich darbietet, ist der Gegensatz von Materie und Form. — Es scheint nothwendig, erinnert derselbe, zwei Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden als jenes wirken kann, durchaus angenommen werden. Das Vermögen des einen ist, zu bestimmen; des andern sich bestimmen zu lassen.

Was nun die materielle Substanz oder die Materie der Natur betrifft: so ist dieselbe, als das der Form entgegengesetzte und von derselben abgesonderte, für sich betrachtete Subject, ein formloser, einziger und einfacher Gegenstand, dem die Natur alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß. — Eine solche formlose Materie, als das Subject der Natur, wird zwar nicht von dem äußern Sinne, wohl aber durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es

auch nicht entgehen kann. Wie nämlich die Form der Kunst, zur Form der Materie sich verhält: so verhält sich unter der gehörigen Einschränkung, auch die Form der Natur, zu der Materie der Natur. An den unzähligen Verwandlungen, welche gleich der Kunst, auch die Natur mit einer und derselben Materie vornimmt, erkennen wir etwas, welches sich in alle diese Dinge verwandelt, und an sich immer eines und dasselbe bleibt. Und hieraus folgt denn, daß dieses, unter allen Verwandlungen immer sich gleich bleibende Subject, weder Körper seyn, noch zu dem gehören kann, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich, und gehen von einer natürlichen Form in die andere über. Diese allgemeine Grundmaterie der Natur kann darum auch als das unkörperliche und qualitätenlose, bei aller Verwandlung sich immer gleich bleibende Subject, nicht körperlich oder sinnlich dargethan werden. Wenn nämlich der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt; diese also der Natur nach dem körperlichen Daseyn vorhergeht: so ist nicht einzusehen, was die Materie mit denen Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Mit der Potenzirung des Begriffs von der Materie bis zur Idee eines einfachen Grundwesens, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden, war nun bereits ein Grundgegensatz aufgehoben; — die Duplicität eines besondern Subjects des Sinnlichen und des Intelligiblen, welche beide auf die Einheit und Identität Eines materiellen Grundwesens und Princips zurückgeführt wurden.

Nur Ein Grundwesen also; — Eine Grundmaterie nur, welche als das gemeinsame Subject und Substrat der unkörperlichen intelligiblen, wie der sinnlichen, körperlichen Dinge anzuerkennen, und als die erste und allgemeine Materie, von der Materie der zweiten Gattung, als dem Subjecte allein der natürlichen veränderlichen, d. i. der körperlichen Dinge, wohl zu unterscheiden ist.

Aber welche Unendlichkeit von mannigfaltigen Formen, die in der wirklichen Natur die eine und dieselbe, in sich betrachtet, schlechterdings einfache und untheilbare, den körperlichen wie den unkörperlichen Dingen zum Grunde liegende Materie, annimmt, die eben darum, weil sie Alles ist, und alle Formen annimmt, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden, nichts insbesondre seyn kann.

Da nun aber diesem zufolge alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren, und alle diese, dem steten Wechsel und Wandel unterworfenen Formen ohne die Materie nicht bestehen können, die sie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt; da hingegen, im Gegensatze mit diesen veränderlichen, stets wechselnden natürlichen Formen, die Materie immer dieselbe, und immer eben fruchtbar bleibt: so scheint wirklich nichts beständig, ewig und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als allein die Materie. Und wirklich müßte man in den Irrthum dieser Lehre des Materialismus, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, und sie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind, unvermeidlich gerathen, wenn man nur lauter zufällige, äußerliche Formen der zweiten Gattung annehmen wollte, die dem Wandel und dem Untergange unterworfen sind; Formen, welche nicht Dinge, sondern nur von den Dingen sind; nicht Substanzen, sondern nur Beschaffenheiten und Umstände derselben. Aber es muß auch eine Form der ersten Gattung geben; eine nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle, und die höchste Kraft ist, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, und welche man mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt nennen kann.

Diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie sind, obgleich verschieden, dennoch unzertrennlich vereiniget, und sind nur Ein Wesen. Es

kann nämlich das Princip, welches Materie heißt, auf zweierlei Weise betrachtet werden: als Potenz oder Vermögen, und als Subject. — Das Vermögen wird in ein actives und ein passives eingetheilt. Beide modi der Potenz beziehen sich aber so ausdrücklich auf einander, daß der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war: so mußte auch von jeher ein Vermögen bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da seyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben übrig bleiben. Denn wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe; so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da, ehe sie da wären. —

Und hieraus erhellt also, daß Materie nicht ohne Form, wie diese nicht ohne jene seyn kann; daß sonach das materiale und das formale Princip, oder die erste, allgemeine Materie, und die erste allgemeine Form, ihrer Verschiedenheit ohngeachtet, unzertrennlich vereiniget sind. Vereiniget nämlich sind sie in dem einen Wesen, dem ersten und vollkommensten Princip, in welchem thätige Kraft und Potenz, d. i. das active und das passive Vermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit, ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins sind; so daß dieses Princip alles Daseyn in sich faßt; das mögliche und das wirkliche, jenes, sofern es alles seyn kann, dieses, sofern es Alles ist. Dies nun aber, daß hiernach das erste Princip nicht auf eine unterschiedene Weise weder mehr formal noch mehr material ist, führt am Ende zu der Erkenntniß: daß der Substanz nach alles Eins sey.

Wirklich ist mit der Vereinigung des materialen und des formalen Princips zur Einheit und Identität eines einzigen, beide in sich fassenden Grundprincips, der letzte, entscheidende Schritt zu dieser Einsicht gethan.

Denn zuerst werden alle Gegensätze aufgehoben in Beziehung auf das materielle Princip, so fern alle Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge vorgestellt wird, als geformt und gebildet aus einerlei Stoffe, der ersten allgemeinen, einfachen und untheilbaren Materie, welche, als das gemeinsame Subject und Substrat derselben, den intelligiblen sowohl als den sinnlichen Dingen zum Grunde liegt. Es werden sodann auch von Seiten des formalen Princips die Gegensätze aufgehoben durch Zurückführung der vielen und mannigfaltigen, zufälligen und äußern Formen auf eine nothwendige, ewige und erste, welche die wahrhafte Form und Quelle aller dieser besondern Formen, und die höchste Kraft ist, woraus das wirksame Vermögen aller andern, den Dingen inwohnenden Kräfte fließt. Und endlich wird auch noch der, Anfangs nur als problematisch angenommene, Gegensatz zwischen dem materiellen und dem formellen Princip selber aufgehoben, indem in diesem System der absoluten Identität das materielle Princip auch zugleich als Potenz betrachtet, und nun dargethan wird, daß die Materie, in dieser Qualität der Potenz betrachtet, nicht jenes propo nihil sey, wozu einige Philosophen sie haben machen wollen; nicht ein reines leeres, nackendes Vermögen, als ein blos passives Wesen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That, sondern durch ihr, mit dem passiven unzertrennlich verbundenes wirksames Vermögen, alle Formen aus sich selbst hervorbringe.

Und so führt uns demnach allerdings diese absolute Identitätslehre zuletzt zu dem Resultate, daß der Substanz nach alles Eins sey; nachdem im Begriffe der Substanz theils von allem Unterschiede des Körperlichen und des Unkörperlichen war abstrahirt, theils das passive mit dem activen Vermögen desselben — das Leiden und die thätige Kraft und Wirksamkeit — durch ein unzertrennliches Band zur Einheit und Identität Eines Princips — des absolut ersten und vollkommenen — war verknüpft worden. Um diese Einheit und

Identität, wonach in Beziehung auf das erste, vollkommene Princip — das Absolute — alle Gegensätze verschwinden, von allen Seiten zur Vollständigkeit zu bringen und in ihrer Vollendung darzustellen, mußte nun auch insbesondre noch in bestimmter Beziehung auf das dynamische Princip, die Weltseele, die Einsicht in die Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endursache, gewonnen werden.

Was zuvörderst die wirkende (efficiente) Ursache betrifft, so weiß der Identitätslehrer von keinem andern, allgemein und wirklich thätigen, d. i. physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt, von welcher Alles erfüllt ist, und die sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge verhält, wie die denkende Kraft des Menschen zu der Hervorbringung der Begriffe. In diesem allgemeinen Verstande, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervor zu bringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, einem innerlichen Künstler gleichend, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde früher schon vorhanden (auf gewisse Weise also schon präformirt) seyn. Ist aber dieses, so können Form und wirkende Ursache nicht als zwei, von einander eigentlich verschiedene Dinge, sie müssen vielmehr gewissermaßen als dieselben angesehen werden. Jene, die Form, ist auch Ursache, aber noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache, von welcher sich die efficiente Ursache darin nur unterscheidet, daß sie den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. — Wie nun hiernach mit der wirkenden oder efficienten Ursache die formale unzertrennlich verknüpft ist, so auch diese wiederum mit der Endursache, oder dem idealen Grunde, der von ihr, der formalen Ursache, nicht wohl getrennt werden kann. Denn jede Handlung, welche absichtlich geschieht,

setzt eine Vorstellung von einem Gegenstande voraus, worauf sie sich bezieht. Dieser Gegenstand ist aber nichts anders, als die Form der Sache, die zu Stande kommen soll. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universums, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen; ein Zweck, in welchem sich der Verstand so sehr gefällt und ergötzt, daß er nicht müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken.

Aus der Identität der wirkenden, formellen und idealen, oder Endursache, erhellet ferner auch, daß, so wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist, dasselbe in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde. — Diese behauptete Identität der wirkenden und formellen Ursache führt nun aber nothwendig zugleich zur Untersuchung der Frage: Wie es möglich sey, daß ein und dasselbe Wesen, nämlich die Weltseele, zugleich innerlicher und äußerlicher Grund, d. i. in der Sprache dieses Systems der absoluten Identität wirkende und formelle Ursache, oder Princip und Ursache seyn könne. — Zu Auflösung dieser Aufgabe bedient sich der absolute Identitätslehrer einer sinnreichen Vergleichung der Weltseele mit einem Bootsmanne im Verhältnisse zu seinem Schiffe. Wie nämlich ein Bootsmann in seinem Schiffe, sagt er, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in sofern er mit seinem Schiffe einerlei Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber, in sofern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In sofern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nämlich als den formellen Theil des Universums, betrachten. In sofern

ſie aber alle andere Formen beſtimmt, einrichtet und ihre wechſelnden Verhältniſſe gebiert, kann ſie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, ſondern ſie iſt Urſache.

Die Betrachtung der Weltſeele, als des innerlichen, formellen Theils des Weltalls, gewährt die Anſicht der Welt als eines durch und durch lebendigen Weſens; da wir uns überhaupt nichts ohne Form, und keine Form denken können, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinſten Theile aus Materie und Form beſteht, und nichts unbelebt iſt, weil die Seele eines jeden Dinges eben ſeine Form iſt, folgt noch keineswegs, daß alles, was iſt, eine thieriſche Natur, oder ein lebendiges Weſen ſey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, ſind darum, was wir beſeelte Weſen nennen. Aber alle beſitzen der Subſtanz nach Seele und Leben; nur ſind nicht alle im wirklichen Genuſſe des Lebens und der Anwendung der Seele. Und wenn hiernach alſo Geiſt, Seele, Leben ſich in allen Dingen wiederfindet, und nach Graden, was Weſen hat, davon erfüllt iſt: ſo muß dieſer Geiſt auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft ſeyn. Während allein nur die äußerlichen zufälligen Formen, welche nicht Dinge, ſondern von den Dingen ſind, nicht Subſtanzen, ſondern nur Beſchaffenheiten und Umſtände derſelben, dem Wandel und dem Untergange unterworfen ſind, iſt es dieſer ewige, in allem Wechſel und Wandel beharrende Geiſt, welcher als der Verſtand, als die Seele und das Leben des Weltalls alles durchdringt mit ſeiner innerlichen, weder an noch außer der Materie geſchäftigen, ſondern durchaus nur von innen thätigen Bildungskraft; in Allem alſo auch vorhanden iſt, alle Materie bewegt, ihren Schooß erfüllt, und ſich dieſelbe unterwirft. Denn die geiſtige Subſtanz kann nicht von der materiellen überwunden werden, ſondern dieſe wird vielmehr von jener beherrſcht.

Durch die auf diesem Wege versuchte Aufhebung aller Gegensätze, und die Zurückführung derselben auf Identität, war demnach die Einsicht in die Einheit aller Dinge, ihrem Wesen und Princip, der Materie wie der Form nach, zur Vollendung gebracht, und das Resultat herbeigeführt: daß der Substanz nach alles Eins sey. —

Auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt, beruht nach dem Ausspruche des, von der Idee dieser Einheit begeisterten speculativen Denkers, auch das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seeligkeit. Wir ergötzen uns, erinnert derselbe, an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? — Jemehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dies Eine faßt, der faßt alles; wer dies Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist.

Des unendlichen Wesens; — denn dies Eine Wesen ist eben auch das unendliche Wesen. — Das ist nun die andere Seite, von welcher unser Pantheist die Idee der Identität des göttlichen und natürlichen Princips, oder Gottes und der Welt faßt, und mit eben demselben lebendigen Interesse ins Licht zu setzen sich bemüht.

Auf den ersten Anblick zwar scheint der Begriff der Unendlichkeit und Unbegränztheit mit der Idee von Einheit zu streiten. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. Denn weit entfernt, daß die Idee der Unendlichkeit mit der Idee der Einheit sich nicht vertragen sollte, stehen vielmehr beide Ideen in dem vollkommensten Einklange, und setzen sich gegenseitig einander voraus. Es kann nämlich die Welt nicht Eins seyn, wenn sie nicht Alles ist; und dieses All kann ohne Widerspruch nicht begränzt gedacht werden, weder dem Raume, noch der Anzahl der Theile nach.

Die Erkenntniß des nothwendigen und unzertrennlichen Bandes der Einheit und der Unendlichkeit ist die Grundlage, auf welche Bruno seine Ansicht von der Unendlichkeit des Weltalls stützt, und die er von allen Seiten, durch Beweisgründe verschiedener Art zu befestigen, und insbesondre auch gegen des Aristoteles entgegengesetzte Meinung zu rechtfertigen sich bemüht.

Um den menschlichen Verstand zuvor in die Stimmung zu versetzen, die seinem Nachdenken die Richtung auf das Unendliche geben, und ihn geschickt und geneigt machen soll, seinen Blick, über das Endliche und Begränzte hinaus, zum Unendlichen und Unbegränzten zu erheben, geht unser metaphysischer Denker erst aus von anthropologischen Betrachtungen über die Natur und Bestimmung des Menschen. Obgleich dem Menschen, bemerkt der anthropologische Beobachter, als einem, aus Geist und Körper bestehenden Wesen, einem Mittelwesen, das auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit steht, und also beiden Welten, der Verstandes- und der Sinnenwelt angehört, in Beziehung auf diese seine zwiefache Natur, auch zwei entgegengesetzte Ziele vorgesteckt sind: Vollkommenheit des Geistes, und Vollkommenheit des Körpers: so ist sein vornehmstes, ja eigentliches Ziel — seine wahre Bestimmung, — doch die geistige. Des Geistes Ziel ist aber kein anderes und kein geringeres, als zu erreichen das höchste Wahre für den Verstand, und das höchste Gute für den Willen. Davon zeugt

die Unersättlichkeit des menschlichen Verstandes und Begehrungsvermögens, deren Streben in jeder Rücksicht auf das Unendliche und Vollkommene gerichtet ist, und durch nichts Beschränktes und Unvollkommenes befriediget wird. Unbegränzt ist schon des Menschen Sinn; denn wohin er auch gehe, wie weit er auch reiche, und wo er auch seinen Standpunct nehmen möge; überall findet er sich im Mittelpuncte des Horizonts. Unbegränzt ist ferner seine Einbildungskraft und sein Verstand, die über jede gegebene Größe im Raume und der Zeit, in Maaß und Zahl, hinausgehen. Und wie des Menschen Sinn, Einbildungskraft und forschende Vernunft; so ist auch sein Wünschen und Hoffen, sein Sehnen und Verlangen, auf die Unendlichkeit gerichtet.

Und dieses Streben des Geistes nach Vollendung ist auch nicht leer, nicht vergeblich und zwecklos. Denn es liegt die Unendlichkeit auch als Gegenstand seines Strebens vor ihm; es breitet sich vor ihm die große, allgemeine Natur in ihrer Herrlichkeit aus, und verheißt ihm Genüge. Und darum ist der Mensch auch berufen, sich mit der Erforschung des größen Ganzen, des All, zu beschäftigen, dessen Unendlichkeit ihm überall begegnen wird, wohin er seinen, auf dasselbe gerichteten, Blick auch wenden möge. Denn wo sehen und ahnden wir nicht Spuren und Abbildungen der Unendlichkeit? — Unsre Einbildungskraft, unser Verstand, häuft Zahlen auf Zahlen, Größen auf Größen, Gattungen auf Gattungen. Unsre Sinne finden sich nirgends begränzt, überall im Mittelpuncte: unsre Vernunft sehnt sich immer nach Mehrerem, ist immer unbefriedigt.

Nehmen wir ferner die Vollkommenheit der Welt an: so müssen wir auch die Unendlichkeit derselben anerkennen, da diese aus jener herzuleiten ist. Denn nur das ist recht vollkommen, was durch keine Wirkung, Kraft und Vorstellung begränzt ist, sondern dies alles selbst begränzt. Vollkommen ist daher das Universum, nicht, in sofern als es Grenzen hat, aus bestimmten Zahlen und Theilen besteht; sondern weil Alles; Reihe,

Ordnung, Zahl, Theile, in ihm enthalten ist. Wo unzählige Vollkommenheiten enthalten sind, und wessen Kraft durch nichts gehindert wird; was aller Formen Form, aller Materien Materie ist, wo alles Gute in Eins zusammentrifft: das ist vollkommen. Und dies ist das Unendliche.

Wie könnte endlich Gott, als das unendliche Wesen, etwas Endliches hervorbringen, wie seine unendliche Kraft auf eine endliche Weise wirken. Die unendliche Kraft, wenn sie weder durch sich, noch durch etwas anderes beschränkt wird, handelt nach der Nothwendigkeit ihres Wesens. Was also Gott hervorbringt, muß unendlich seyn, weil er es nach der Nothwendigkeit seines (unendlichen) Wesens wirkt, welche Nothwendigkeit bei ihm mit Freiheit Eins und identisch ist. Und hätte der, welcher Unendlichkeiten schaffen konnte, nur etwas Endliches gemacht: so wären selbst schwache Sterbliche mehr Ehre werth, die sich nie mit dem begnügen, was ihnen gegeben ist, sondern ins Unendliche fortstreben. Die Gottheit wäre neidisch, und ihre Güte beschränkt. Nur im Unendlichen konnte sich Gott unendliche Ehre und Anbetung bereiten. Gott ist demnach unendlich im Unendlichen, allenthalben, in Allem; nicht über, nicht außerhalb, sondern allgegenwärtig; so wie das Wesen nicht außer oder über den Dingen, die Natur nicht außer dem Natürlichen, die Güte nicht außer dem Guten ist. Der Sitz Gottes ist der ganze unermeßliche Himmel; Gott ist die Erfüllung des leeren Raumes, der Vater des Lichts, der Unaussprechliche.

Diese von ihren beiden Seiten, der Einheit und der Unendlichkeit, vollständig gefaßte Idee des Gottgleichen, und mit Gott identischen absoluten All, gewährt nun eine Ansicht von demselben, wie sie uns Bruno, ihren wesentlichen Grundzügen nach in dem Werke: della causa, principio et Uno auf folgende Weise beschreibt:

„So ist das Universum Eins unendlich, un-

beweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil außer ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von außen, da ihm nichts äußerlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist die ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und umfaßt, weil es nicht kleiner ist als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anders, sondern Eins und dasselbe ist.

Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine

Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerlei Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterscheiden. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und außer allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Punete, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunct; oder sein Mittelpunct ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sei der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andere Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen.

Alle gehören zu Einem Daſeyn, nur nicht auf dieſelbe Weiſe. Das Univerſum aber begreift nicht allein alles Daſeyn, ſondern auch alle Weiſen des Daſeyns in ſich; es iſt alles, was ſeyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe. Was die Verſchiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zuſammenſetzung, Figur und andern Modificationen der Subſtanz, welche in ſich immer dieſelbe bleibt. In dieſem Verſtande ſagt Salomo, es geſchehe nichts neues unter der Sonne. Alles iſt Eitelkeit, außer dem unveränderlichen, allgegenwärtigen Einzigen; ſeine Subſtanz iſt die einzige Subſtanz; alles außer Ihm iſt Nichts."

Wenn nun aber, dieſer Anſicht zufolge, das Univerſum Eins iſt, woher dann das Uneine; — woher die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge? — Wenn es unendlich iſt, woher das Endliche? Und welche Bewandtniß hat es überhaupt mit dem Verhältniſſe der endlichen Exiſtenz zu dem unendlichen und abſoluten, Gottgleichen All? — Ueber dieſen ſchwierigen und wichtigen Punct müſſen wir das Syſtem des Bruno'ſchen Pantheismus noch zur Rechenſchaft fordern, und zuſehen, welche Auskunft uns daſſelbe hierüber giebt. Denn wichtiger kann wohl, behaupten wir mit dem abſoluten Identitätslehrer unſerer neueſten Philoſophie, mit Schelling, keine Unterſuchung gedacht werden, als die über das Verhältniß der endlichen Exiſtenz zum Unendlichen, oder zu Gott.

Das hat ohne Zweifel auch Bruno erkannt, zugleich aber auch die Schwierigkeit gefühlt, die mit einer befriedigenden Löſung jener Aufgabe verbunden iſt. Den Punct der Vereinigung zu finden, das iſt ihm nämlich nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dies erklärt er für das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt. Hat er uns nun dieſes eigentliche und tiefſte Geheimniß enthüllt; — uns eine durchaus klare und beſtimmte, und

auch genügende Antwort auf die gedachte Frage gegeben? — Bei allen Vorzügen, welche Tennemann dem System vor vielen andern seiner Art zugesteht, dessen Urheber er die Gerechtigkeit widerfahren läßt, den Pantheismus mit originellem Geiste aufgefaßt und dargestellt zu haben, vermißt der kritische Historiograph gerade in Ansehung des gedachten wichtigen Punctes die genügende Klarheit und Bestimmtheit. Denn obschon derselbe unserm Pantheisten einerseits das zum Lobe anrechnet, daß er das Eigenthümliche des Eleatischen und Neuplatonischen Systems vereiniget habe, mit Vermeidung der strengen Entgegensetzung des sinnlichen Vorstellungsvermögens und des Verstandes in dem ersten, und der excentrischen Erdichtungen übersinnlicher Wesen in dem andern, und also auch mit Uebergehung aller Schwärmerei über die Emanationen und Erzeugungen außer und über der Welt: so findet er doch andrerseits an dem System das eben zu tadeln, daß darin das Verhältniß der einzelnen Dinge zu der Einen Substanz noch unbestimmt geblieben sey, und noch die Deutlichkeit und Präcision eines metaphysischen Kopfes erwartet habe. In wie weit die Rüge dieses Mangels gegründet sey, muß sich daraus beurtheilen lassen, wie Bruno aus der Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit und Unendlichkeit, das Entgegengesetzte; aus dem absolut Einen also das Uneine; aus dem Unendlichen, dem Ewigen und Unveränderlichen, das Endliche, Zeitliche und Veränderliche entwickelt, und wie er das Verhältniß des einen zu dem andern bestimmt hat.

Scharf und genau unterscheidet unser Pantheist das absolute Eine und unendliche All von der Sinnenwelt, als der Welt der einzelnen endlichen Dinge, die nicht alles sind, was sie überhaupt und der Substanz nach seyn können; sondern nur, was sie sind und jedesmal seyn können, einzeln, besonders in einer gewissen Ordnung und Folge. In jenem absoluten Universum erkennt er die Eine und einzige, in ihrem Daseyn alles andre Daseyn begreifende, unerzeugte Natur, weil

ſie alles, was ſie ſeyn kann, in der That und auf Einmal, vollkommen und auf eine ſchlechterdings einfache Weiſe iſt; und weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Dieſem abſoluten All ſetzt unſer Pantheiſt die Sinnenwelt entgegen, als eine Welt des Endlichen in der Erſcheinung, in welcher kein Theil alles iſt, was er ſeyn kann. Dieſes, aus lauter ſolchen Theilen, lauter einzelnen veränderlichen, endlichen Weſen beſtehende, Ganze, verhält ſich nun zu dem abſoluten Univerſum, wie die natura naturata zur natura naturans, und wie ein unvollkommenes Abbild zu ſeinem vollkommenen Urbilde. Denn dieſe Erſcheinungswelt iſt gleichſam nur ein Schatten, der aber doch keineswegs für ein bloßes, leeres Nichts anzuſehen iſt, dem nichts Reelles zu Grunde liegt, ſondern eben ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips, welches die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen endlichen Weſen erzeugt, indem es ſeine Einheit entwickelt. Dadurch aber, daß das erſte Princip zählloſe Arten und Geſchlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, nimmt es doch für ſich ſelbſt keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an, ſondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Die Sinnenwelt, als die Welt der einzelnen endlichen Dinge, iſt darum auch als das explizite Weltall zu betrachten, weil in demſelben die einfache Handlung des Princips, welche in ihm ſelber eingewickelt und ungetrennt iſt, in den einzelnen Dingen entwickelt, zerſtreut und vervielfältiget erſcheint. In dieſer Erſcheinungswelt offenbart ſich ſonach das abſolute Univerſum, d. i. die unerzeugte Natur (natura naturans) in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten und einzelnen Weſen; überhaupt in ihrer Aeußerlichkeit. Denn alles, was wir in der Sinnenwelt an den Körpern in Anſehung ihrer Bildung, Eigenſchaften, Figur, Farbe und andern Beſchaffenheiten Verſchiedenes annehmen, iſt nichts als äußere Geſtalt einer und eben derſelben Sub-

stanz; — eine veränderliche Erscheinung des unveränderlichen ewigen Wesens, in welchem alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder, durch deren Entwickelung keine andre neue Substanz hervorgebracht, sondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen gestellt wird. Nach Bruno's Ansicht beruht demnach alles, was die Verschiedenheit der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Einen und einzigen, ewigen und unveränderlichen, allgegenwärtigen Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. Und darum ist auch alles, was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn, sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele — überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

Dieser Ansicht zufolge ist sonach das Verhältniß der endlichen Existenz zum Unendlichen oder zu Gott kein anderes, als das Verhältniß mannigfaltiger und wechselnder Beschaffenheiten und Zustände zu der einen und einfachen, an sich untheilbaren Substanz, in welcher, als dem Einen Princip alles Daseyns, auch alle Weisen (modi) des Daseyns der verschiedenen, sich einander aufhebenden wirklichen Dinge gegründet sind. Denn so wie das Princip der Begriffe verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daseyns ist; und wie die Mannigfaltigkeit der Empfindungen durch einen und denselben Sinn zu diesem Einen Sinne sich verhält, so auch die Mannigfaltigkeit der Veränderungen eines Subjects zu diesem Subjecte. Durch Wahrnehmung der einzelnen Dinge und ihrer Verhältnisse zu einander, z. B. durch Wahrnehmung eines Menschen nehmen wir daher auch nicht eine besondre Substanz, sondern nur die Sub-

stanz im Besondern wahr; d. i. in einer ihrer äußerlichen, zufälligen und wechselnden Beschaffenheiten, und in einem ihrer vorübergehenden Zustände. Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses der einzelnen, mannigfaltigen und veränderlichen Dinge zu dem Einen und einfachen Princip ihres Daseyns, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist, begnügt sich indessen unser Pantheist noch nicht; er will uns auch, nach dem Beispiele ähnlicher Versuche seiner Vorgänger unter den Lehrern des Pantheismus, die bestimmte Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen erklären und begreiflich machen. Er führt zu diesem Behuf zwei verschiedene Hauptvorstellungsarten an, durch die man das große und schwierige Problem zu lösen gedachte; die arithmetische und die geometrische. Nach der erstern Vorstellungsart betrachtete man die besondern Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen: nach der letztern wollten Andere lieber das substanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Bei der Wahl zwischen beiden Vorstellungsarten entscheidet sich Bruno für die erstere, als für die reinere und bessere, der Pythagoräischen Schule angehörige Ansicht. Weil nämlich Maaß ohne Zahl sich nicht denken läßt, und Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen, nicht diese also jenen, sondern jene diesen, Einheit und Zahl, nämlich dem Punct und den Figuren, zum Grunde liegen, wofern man anders nicht behaupten wolle, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze: so seyen auch die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist.

In dem Buche de Monade, Numero et Figura etc., welches uns Fülleborn als einen Versuch charakterisirt, die ganze Natur, und ihre Kräfte und Wirkungen,

die animalische, intellectuelle und moralische Welt, tabellarisch in Zahlen und Figuren, als einen magisch-geometrischen orbis pictus darzustellen, macht Bruno auch wirklich von den arithmetischen Begriffen Gebrauch, unter deren Anleitung er, nach dem Muster der Neupythagoräer, eine Theorie vom Urprincipe in Zahlenbegriffen und in der arithmetischen Terminologie entwickelt. Diese Theorie sollte es begreiflich machen, wie aus dem einfachen, zugleich das unendliche All darstellenden Urprincipe, die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgehe. Es wird in dieser Theorie das Urprincip gefaßt unter dem Begriffe der Monas, welche, als die Ureinheit, das ganze Wesen aller Dinge, der Grund aller Zahlenverhältnisse ist. Ihr ist entgegengesetzt die Dyas, als das Princip der Unterscheidung und Mehrheit im Wesen der Dinge. Und wie die Dyas das Princip aller Scheidung: so ist die Trias das Princip aller Zusammensetzung: denn in ihr werden die, durch die Dyas Geschiedenen und sich Entgegengesetzten, wieder zu einem Ganzen verknüpft. Also Thesis, Antithesis und Synthesis, gesetzt, als die drei Principien der Möglichkeit und Wirklichkeit aller Dinge; das erste, als das prius κατ' ἐξοχήν, oder als die Ureinheit, welche dem zweiten, wie dieses hinwiederum dem dritten, der Bedingung nach, vorhergeht, und von demselben vorausgesetzt wird. Durch die Tetras wird nun aber erst die vollendete Existenz der Dinge im Raume und in der Zeit, nach ihrem Thun und Leiden begründet. Und so geht es in der Reihe der weitern Bestimmungen fort bis zur Dekas, welche endlich die Zahl aller einfachen Principien schließt und sie zugleich in sich befaßt.

Durch ein solches combinatorisches Spiel mit arithmetischen Begriffen in neuplatonischer und kabbalistischer Manier sollte das zur klaren und genügenden Einsicht gebracht seyn, worin Bruno selbst das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst setzt; nämlich aus dem, in der Ureinheit des ersten Princips gefundenen, höchsten Vereinigungs- und Indifferenzpuncte, als der,

über alle Gegensätze erhabenen, und sie alle in Einheit und Wahrheit auflösenden absoluten Identität, auch das Entgegengesetzte entwickelt, aus der Einheit also die Vielheit, aus der Indifferenz die Differenz und die Mannigfaltigkeit der Dinge hergeleitet zu haben. Vergebens bietet der absolute Identitätslehrer seinen Scharfsinn und seine bilderreiche, fruchtbare Phantasie auf, um dasselbe Problem dadurch zu lösen, daß er ein anderes Mal in dem Buche: de triplici minimo et mensura, das erste Princip als das All-Eine, unter dem Begriffe des Kleinsten, das zugleich das Größte ist, vorstellt. Denn was konnte wohl durch alle, in dem gedachten Buche gegebene Beschreibungen von diesem Kleinsten, daß es die Substanz aller Dinge, der Grund von Allem, und eben darum von unendlicher Größe sey; daß in ihm die Monas, der Atom, der Weltgeist, das Wesen und die Materie des All ruhe; was konnte — fragen wir — durch diese und ähnliche Beschreibungen für eine klare und genügende Einsicht in das Wie des Gegründetseyns der einzelnen mannigfaltigen Dinge in dem Einen, welches das Kleinste und zugleich Alles, das Größte ist, gewonnen werden? Wenn es nach Bruno's eigenem ausdrücklichen Geständnisse in seinem Wesen doch durch keinen Begriff bestimmbar, — wenn es einig, unauflöslich, undurchdringlich, unvermischt und keiner Mischung fähig ist: wie mag aus ihm, als dem absolut Einfachen, das Zusammengesetzte hervorgehen, und wie mag es sonach der Grund der Zusammensetzung, Vermehrung und Verminderung, und dadurch aller Bildung seyn können! Ist ihm, als dem Kleinsten, Alles entgegengesetzt, so ist ja auch nichts ihm völlig Gleiches vorhanden, das es berühren könnte, damit die zusammengesetzte Körperwelt und ihre Solidität durch diese Berührung entstehe.

In solche Spielereien mit verworrenen und einander sogar widersprechenden, in mancherlei Bilder eingekleideten Begriffen artet demnach die Kunst der Bruno'schen höchsten Speculation aus, durch welche das eigent-

liche und tiefste Geheimniß enthüllt werden sollte. Auch wir können daher nicht umhin, das Urtheil Tennemanns zu unterschreiben, welches dieser unbefangene Kritiker über das System des Bruno'schen Pantheismus in den Worten fällt: „Wir können uns zwar bald die Aufgabe seines Denkens verständlich machen, aber die Idee durchaus zu fassen, oder die Ueberzeugung zu gewinnen, daß das Verhältniß der Welt zu Gott entziffert, und das Wesen der Dinge, wäre es auch nur ein Dahinschweben, erforscht sey, dagegen sträubt sich unsre ganze Ueberzeugung." — Daß der geistreiche, und seiner Wahrheitsliebe wegen auch achtungswerthe, speculative Denker auf sein System einen großen Werth setzte, bei dem Bewußtseyn, daß es die Frucht seines selbstthätigen Ringens und Strebens nach Wahrheit sey, und daß er das Ganze als sein Eigenthum ansehen könne, da er, wie Jacobi von ihm rühmt, die Idee der Alten so sich angeeignet, daß er sie gleichsam in Saft und Blut verwandelt, ohne darum aufzuhören, Er selbst zu seyn, das müssen wir übrigens mit Tennemann ganz natürlich finden. Aber es ist aus den, von dem kritischen Geschichtsforscher angeführten Gründen auch zu erklären, wie sich dem Scharfblicke des speculativen Denkers die schwachen Seiten des Systems verbergen, und wie er sich in der Ueberzeugung von der Wahrheit und Gültigkeit dieses Systems so sehr täuschen und glauben konnte, daß es den ganzen Menschen befriedige; — also den strengsten Forderungen des speculativen Verstandes, wie den Anforderungen des Gewissens und den Aussprüchen des sittlichen Gefühls und religiösen Gemüths ein Genüge leiste. Die Täuschung in Ansehung der Wahrheit des theoretischen und praktischen Werthes und Gehalts des Ganzen erklärt sich allerdings, wie Tennemann bemerkt, aus der Vereinigung des poetischen und philosophischen Geistes, und aus dem lebhaften Interesse, womit er die Hauptidee einmal aufgefaßt hatte. Auch mußten allerdings, wie Tennemann noch hinzusetzt, manche neue Wahrheiten, die er zum Theil als

seine Entdeckungen betrachten konnte, wie z. B. das Kopernikanische Weltsystem, welchem er mathematische Gewißheit gegeben zu haben glaubte und mit seinem metaphysischen Systeme auf das innigste verwebt hatte, so wie die Erhabenheit der Idee und die Einheit des Systems, überdies noch dazu beitragen, seine Ueberzeugung von der Wahrheit des Ganzen zu erhalten. — Was war das aber auch im Grunde für eine Ueberzeugung? Welcher Art von Wahrheit konnte, sollte sie denn eigentlich nur gelten? — Hat es Bruno mit einem, in unzweideutigen Worten ausgesprochenen, Geständnisse aufrichtig gemeint, so hat er für sein ganzes speculatives System keine absolute, sondern nur relative, überhaupt eine mehr negative als positive Wahrheit in Anspruch nehmen wollen.

Als unumgängliche Bedingung von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Wissenschaft des All, und mithin auch als unerlaßliche Anforderung an den, welcher zu dem Besitz einer solchen Wissenschaft gelangen will, hatte Bruno am Schlusse seines Buches della caussa, principio et Uno die Behauptung aufgestellt: „Wer das Eine faßt, der faßt Alles; wer dies Eine nicht faßt, der fasset nichts.“ Unwidersprechlich hatte also Bruno damit die nothwendige Abhängigkeit der Wahrheit und Realität jeder andern Erkenntniß von der ersten Erkenntniß des absolut ersten Princips, anerkannt.

Fragen wir nun aber weiter nach; ob denn wohl Bruno sich selbst, ja ob er überhaupt dem menschlichen Verstande eine solche Einsicht in das Wesen des ersten Princips zugetraut, wie sie als Bedingung zu Begründung und Ausführung einer Wissenschaft und Theorie des All erfordert wird: so hören wir ihn die skeptische Sprache der Unwissenheit reden. Unserm Verstande, bekennt nämlich der skeptische Philosoph aufrichtig und bescheiden, ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist,

zu fassen; wir begreifen weder, wie Etwas alles seyn kann, noch wie es alles ist. Denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen, auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die heiligen Bücher, indem sie beide äußerste Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a Te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Und darum kann auch — wie unser Philosoph an einer andern Stelle in demselben Buche seine skeptische Denkart und Stimmung über einen so wichtigen und entscheidenden Punct seiner ganzen pantheistischen Speculation ausspricht — es kann unmöglich das Wesen, welches allein Substanz und die Wurzel aller Dinge ist, durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive, als negative Weise, bezeichnet werden. Aus diesem Grunde haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt. Diese unzweideutigen, skeptischen Aeußerungen lassen es nicht zweifelhaft, welchen Werth und welche Gültigkeit Bruno seinem pantheistischen Systeme in Rücksicht auf Wahrheit und Gewißheit nun zugestanden habe. Es leuchtet ein, daß seine Ueberzeugung nicht für die absolute und positive Wahrheit zu entscheiden sich getraute, sondern sich nur beschränkte auf Anerkennung einer bloß relativen und subjectiven, und überhaupt mehr negativen als positiven Wahrheit, auf deren geringern Werth er selbst, den angeführten Aeußerungen zufolge, sein System herabgesetzt hatte. —

In diesem Puncte ist also unser Pantheist Skeptiker, in Vergleichung mit den Alexandrinischen Neuplatonikern, die auch die erdichtete Annahme eines absoluten Erkenntnißvermögens, einer intel-

lectuellen Anschauung in welcher das anschauende Erkennen mit dem Erkannten, dem absoluten Seyn, identisch ist, ihre Ueberzeugung von der objectiven, absoluten Wahrheit und Realität ihrer Lehren, als eine feste Stütze derselben, zu gründen suchten. Zwar gedenkt auch Bruno, wie Tennemann bemerkt, zuweilen dieser Uebervernunft, die er mens nennt (in der Summa Terminorum Metaphysicorum etc. Art. cognitio). Aber daß er da, wo diese vermeintliche übernatürliche Erkenntnißquelle zur Begründung seiner Lehre nothwendig gewesen wäre, nicht einmal Gebrauch von ihr macht, das beweist allerdings, daß er dieser Quelle nicht recht getrauet. Auch können die schon erwähnten ausdrücklichen Aeußerungen über das Unvermögen des menschlichen Verstandes, bis zum Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß außer dem Bezirke dieses Verstandes liegt, sich hinaufzuschwingen, sein Mißtrauen gegen eine absolute, mit ihrem Gegenstande, dem Absoluten selber, identische Erkenntniß wohl klar genug an den Tag legen. In Ansehung dieses Punctes ist also Bruno ein skeptischer Pantheist, verglichen mit seinem berühmten Nachfolger, dem Spinoza, welcher mit fester Zuversicht als entschiedener, durchaus dogmatischer Pantheist auftritt. Denn wenn dieser im Tone fester Zuversicht von sich selbst das Zeugniß ablegt: si non optimam tamen veram philosophiam me invenisse scio: so wollte er damit seine entschiedene, über alle Täuschung erhabene Ueberzeugung von der absoluten Wahrheit und Gewißheit seines Systems ausdrücken, welche Ueberzeugung auf der Voraussetzung beruhte, daß die menschliche Vernunft im Besitz einer absoluten Erkenntniß des Absoluten sey, welche sie doch nur der ersten, das Seyn und Wesen ihres Gegenstandes, der Einen und einzigen absoluten Substanz, ausdrückenden Idee, verdankt. Noch stärker und zuversichtlicher drücken manche unserer neuesten idealistisch dogmatischen Pantheisten ihre Ueberzeugung von der absoluten Wahrheit und Gewißheit ihrer Er-

kenntniß des Absoluten aus, wenn sie, nach dem Beispiele eines neuern absoluten Identitätslehrers, Schelling's, versichern: im klaren Wissen und Schauen zu besitzen, was die Urphilosophie im bloßen Glauben zu besitzen wähnt, da sie in das Wesen Gottes so klare und durchdringende Blicke thun können, daß sie vollkommen begreifen, wie alle Dinge in demselben gegründet sind. —

Eine solche allseitige, durchaus vollständige Erkenntniß vom Absoluten hatte doch auch Spinoza selber seiner Vernunft noch nicht zugetraut, da er ja in einem seiner Briefe ganz offenherzig gesteht: er behaupte nicht, Gott durchaus zu erkennen, sondern nur einige Attribute desselben, keineswegs aber alle, auch nicht einmal die meisten; daß jedoch die Unwissenheit in Ansehung der mehrsten Eigenschaften Gottes nicht hindere, von einige derselben eine Kenntniß zu haben. —

Aber weit mehr noch in gewissem Betracht hatte Bruno die Ansprüche des menschlichen Verstandes auf eine Erkenntniß von dem ersten Princip beschränkt, da es, wie er ausdrücklich gesteht, zu dem Wesen dieses Princips, als des absolut Einen, Größten und Besten gehört, nicht gefaßt werden zu können; auch überhaupt unsere ganze Erkenntniß, seiner Ansicht zufolge, nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses ist, welche bei dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewendet werden. Die nothwendigen und unüberstelglichen Schranken des menschlichen Verstandes anerkennend, konnte und durfte daher auch Bruno auf keine Weise sich anmaaßen, erforschen zu wollen, was das erste Princip seinem innern und absoluten Wesen an sich nach sey. Auch that er dieses nicht; denn er verstieg sich nicht zu höhern Betrachtungen; welche über die Natur hinausgehen, sondern richtete sein ganzes Streben nur auf die zu gewinnende Einsicht in das Verhältniß des ersten Princips zur wirklichen

Natur, als die alles vermögende, alles wirkende und alles in allem seyende Seele der Welt. —

Indem dergestalt der pantheistische Naturphilosoph die Gottheit unter diesem bloßen Verhältnißbegriffe von derselben, als der Weltseele, in die Sphäre der Natur herniederzog, und als die unendliche, productive Kraft der Natur sie darstellte, nahm sein Pantheismus den Charakter eines Systems der Naturvergötterung an, oder der Identification des göttlichen und des natürlichen Princips der Dinge.

Aber darum dürften wir diesen physischen Pantheismus doch keineswegs in Eine Linie stellen mit den Systemen des physischen Pantheismus der griechischen Naturphilosophen aus der Jonischen, Pythagoreischen und Stoischen Schule, welche wir als Systeme des Hylozoismus bezeichnet, und in die Kategorie pantheistischer Systeme von der materialistischen Art gesetzt haben. Zwar scheint Bruno selbst in diese Reihe sich zu stellen, indem er die Materie zum göttlichen Princip macht, oder doch von ihr behauptet, daß der Begriff derselben, als eines passiven Wesens, mit dem Begriffen des höchsten übernatürlichen Princips sich ohne Bedenken vereinigen lasse. — Und wirklich wird auch in dem, von Schelling herausgegebenen, vom göttlichen und natürlichen Princip der Dinge handelnden Gespräche, welchem der Name Bruno vorgesetzt ist, der Pantheismus dieses spekulativen Denkers als diejenige Lehre dargestellt, in welcher die Idee des Absoluten, als der absoluten Einheit des göttlichen und natürlichen Princips, in der Form des Materialismus sich ausgesprochen da in dieser Lehre das ewige und göttliche Princip in der Materie erkannt werde. Aber diejenige Person des Gesprächs, welche daselbst die geschichtliche Darstellung der Schicksale dieser Lehre übernommen, unterscheidet auch sehr sorgfältig und bestimmt die verschiedenen Begriffsbestimmungen von der Materie, welche den verschiedenen Systemen des Materialismus zum Grunde gelegt worden, und fasset in dieser Darstellung

den Begriff der Materie in dem höhern und reinern Sinne, wonach unter Materie weder das bloße Subject der natürlichen und veränderlichen Dinge darf verstanden, noch weniger Materie mit Körper verwechselt, und das, was seiner Natur noch verderblich und vergänglich ist, mit dem Unverderblichen und Unvergänglichen vermischt, am allerwenigsten aber die rohe unorganische Masse für die wahre ursprüngliche Materie genommen werden. Und dieser höhere und reinere Sinn ist es nun eben, welchen Bruno in den Begriff der Materie gelegt und sich dergestalt über jene niedere Begriffsbestimmungen erhoben und einen höhern Standpunct für die Ausbildung seiner materialistisch-pantheistischen Weltansicht genommen hatte. Denn er steigerte ja und läuterte, wie wir gesehen haben, den Begriff der Materie bis zur Idee eines Grundwesens, welches den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, als der allgemeine Stoff oder das an sich gleiche, schlechthin einfache und untheilbare, unwandelbare und ewige Subject und Substrat, welches die unsinnlichen und die sinnlichen Dinge mit einander gemein haben.

Dieser allgemeinen und ursprünglichen Materie war, als dem bloß leidenden Princip, die Form als das thätige, dynamische Princip entgegen gesetzt und als das allgemeine Princip aller Thätigkeit und alles Lebens, des physischen wie des intellectuellen bestimmt. Da Bruno hiernach dieses dynamische Princip, als das allgemeine Lebensprincip und als die allgemeine und höchste Kraft der Natur, woraus das wirksame Vermögen aller andern Kräfte fließt, anerkannt, und mit dem intellectuellen Princip des Denkens und Erkennens, d. i. dem Geiste, identifizirt, und diesen Geist für die wahrhafte Form aller Dinge und für ihre Kraft erklärt: so ist sein Pantheismus allerdings in diesem Sinne ein Hylozoismus. Denn es wird ja in diesem System mit der Materie, als dem bloß leidenden Subjecte zugleich eine ihr inwohnende ursprüngliche Lebens- und

Geisteskraft gesetzt, welche alles durchdringt, in allem ist, alle Materie bewegt und ihrem Schooß erfüllt, sich dieselbe aber auch unterwirft, da, wie Bruno erinnert, die geistige Substanz von der materiellen nicht überwunden werden kann, sondern diese vielmehr von jener beherrscht wird. Durch diesen uralten Gegensatz von Materie und Form, welche beide, obgleich verschieden, dennoch zur unzertrennlichen Einheit Eines Grundwesens und Princips — einer, nach allen ihren Theilen von Geistes- Seelen- und Lebenskraft durchdrungenen materiellen Substanz — vereinigt sind, und durch die, auf diese ursprüngliche Syntheſe des Idealen mit dem Realen, oder des Intellectuellen mit dem Materiellen gegründete Ansicht von der Welt, als einem durch und durch lebendigen Wesen, so daß in allen Dingen dieses lebenvollen Weltganzen Geist, Seele und Leben sich wiederfindet, und nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist, schließt sich demnach unser pantheistischer Naturphilosoph an die Systeme des hylozoistischen Pantheismus der alten griechischen Naturphilosophen an. Die nächste Verwandtschaft zeigt derselbe mit dem hylozoistischen Pantheismus der Stoischen Naturphilosophie welcher er sich am meisten annähert von Seiten der Begriffsbestimmung des thätigen Princips in der Natur, als der Einen höchsten Kraft, welche dem Wesen nach dieselbe ist, sie mag als bloße Bewegungs- und physische Lebenskraft, oder, in ihrer höhern Potenz, als Denkkraft sich darstellen. Aber indem unser neuerer hylozoistischer Pantheist zugleich dem materiellen, als Subject und als Potenz betrachteten, Princip einen höhern Rang anweist, als selbst Platon in seiner Republik und seinem Timäus gethan hat, den Rang nämlich eines, den unkörperlichen Substanzen in der intelligiblen, und den körperlichen Dingen in der sinnlichen Welt, gemeinschaftlichen Subjects und Substrats, knüpft er auch von Seiten des materiellen Princips noch inniger und fester das Band der Vereinigung des Intellectualismus mit dem Materialismus. Aus dieser

Verbindung bildete der originelle speculative Denker ein System der Wechseldurchdringung des Intellectualismus und des Materialismus, in welchem beide zusammen Ein lebendiges Ganzes ausmachten. —

Tennemann nennt Bruno's System: den Vorläufer von der Philosophie des Absoluten. Und wirklich hat auch der Urheber des neuen Systems der absoluten Identität in dem schon angeführten Gespräche: Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, in Bruno's System eine der vier großen und wahren Formen erkannt, in welchen die Eine Idee, als der unzerlegbare Stoff der Philosophie, sich ausgesprochen. Da es jedoch — wie in der Anmerkung zur Darstellung der Brunoschen Lehre vom Universum erinnert wird — dem ältern Identitätslehrer unmöglich geworden, den höchsten Punct der Indifferenz zwischen Materie und Form mit durchgängiger Klarheit zu gewinnen, darum weil er die Seele und die Form eines Dinges für identisch erklärt: so habe es ihm eben darum auch noch nicht gelingen können, jene Grundidee, gleichsam das eine Metall der Philosophie, welches in allem dasselbe ist, in seiner Reinheit und Gediegenheit zu erkennen, und dergestalt mit Erhebung über die Beschränktheit aller besondern Formen, das Ziel des höchsten Strebens zu erreichen.

Da Bruno seinen Pantheismus aus den Werken der griechischen Philosophie sich angeeignet: so trägt sein System auch noch ganz das antike Gepräge der griechischen Philosophie, deren pantheistische Speculationen hier nur mit Originalität weiter ausgebildet worden. —

Unter einem ganz andern, von der Brunoschen Speculation in mehr denn Einem Betracht verschiedenen, Charakter tritt der Pantheismus desjenigen tiefer und mit mehr Ruhe und Besonnenheit, auch nach einer ernstern und strengern mathematisch-logischen Methode philosophirenden Denkers auf, dessen System eine wichtige und bedeutende Epoche in der gesammten Geschichte aller pantheistischen Speculation macht; auch darum

ſchon, weil es das erſte pantheiſtiſche Syſtem iſt, welches unſrer modernen Philoſophie angehört. Wir können daher auch die Lehre der Immanenz in derjenigen vollkommneren rationalen Form und Ausbildung, welche ſie durch Spinoza erhalten, unter der Kategorie des Pantheismus unſrer neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik in der hiernächſt folgenden, ſeiner Darſtellung gewidmeten, zweiten Abtheilung aufführen.

## Zweite Abtheilung.

### Der Pantheismus der neuern realiſtiſch-dogmatiſchen Metaphyſik, als Spinozismus.

In mehr als einem weſentlichen Hauptpuncte unterſcheidet ſich Spinoza's Pantheismus von frühern wie von ſpätern Formen, unter welchen dieſelbe Lehre aufgetreten iſt. Nicht die äußere Form und Articulation des Syſtems, nicht die ſtreng-wiſſenſchaftliche, logiſch-mathematiſche Methode, und die dadurch beabſichtigte Begründung des Syſtems iſt es allein, wodurch der Spinozismus ſich auszeichnet; — ſeine Eigenthümlichkeiten betreffen auch den Inhalt und die Sache ſelbſt, die ihm eigene Vorſtellungsart und Anſicht von Gott, als dem immanenten Urgrunde des Seyns und Weſens der Dinge. —

Daß man zu Erklärung des Urſprungs und der Ausbildung der eigenthümlichen Form, welche die Lehre des ἓν καὶ πᾶν in der Philoſophie des Spinoza erhalten, den Schlüſſel in derjenigen Philoſophie zu ſuchen habe, deren eifriges Studium der Speculation des Wahrheitsforſchers die Richtung auf die höchſten Gegenſtände des Philoſophirens gegeben, das haben bereits die Zeitgenoſſen erkannt, welche den Spinozismus für eine Fortſetzung und Ausbildung des Carteſianismus

ansahen. Andeutungen des Zusammenhanges zwischen der Philosophie des Spinoza und des Descartes finden sich, wie der Verfasser der trefflichen Schrift über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, Professor Sigwart, bemerkt, bereits in der, nach einer neuen (der geometrischen oder synthetischen) Methode versuchten Darstellung der gedachten Philosophie. Aber deutlicher noch und vollständiger offenbart sich dieser Zusammenhang in den übrigen Schriften des Spinoza, vornehmlich in der Ethik und den Briefen. — Daß jedoch aus diesem, nicht zu verkennenden, genauen und vielseitigen Zusammenhange der Systeme beider origineller Selbstdenker ganz und gar nicht auf eine Identität dieser Systeme zu schließen sey; das beweisen auf eine unwidersprechliche Weise die Verschiedenheiten, die in beiden Systemen in Ansehung mehrerer wichtiger und wesentlicher Hauptpuncte anzutreffen sind.

In welchen Verhältnissen der innern Verwandtschaft einerseits, und der wesentlichen Differenz andrerseits, beide Systeme mit einander stehen, darüber finden wir gründliche und befriedigende Aufschlüsse in zwei Abhandlungen, die auf Veranlassung der, von der Berliner Akademie der Wissenschaften aufgegebenen Preisfrage, betreffend den Einfluß der Philosophie des Cartesius auf die des Spinoza, zu gleicher Zeit erschienen sind. Die Verfasser beider Preisschriften (Ritter und Sigwart, ersterer als Verf. der Preisschrift: über die Philosophie des Cartesius und Spinoza, und ihrer gegenseitigen Berührungspuncte; letzterer als Verf. der so eben kurz zuvor erst erwähnten Schrift: über den Zusammenhang des Spinozismus, mit der C. Philosophie) treffen in dem Resultate ihrer Untersuchung über die zusammengestellten und mit einander verglichenen Systeme des Descartes und Spinoza zusammen, daß der Spinozismus im Grunde nichts weiter als ein vollendeter Cartesianismus sey, aus dessen Grundlehren er sich mit Consequenz nicht nur entwickeln konnte, sondern in ge-

wissem Betracht sogar entwickeln mußte, indem der leitende Grundbegriff im Spinozismus aus der Lehre des Carteſius herüber genommen worden.

Wie bedeutend nun aber und wie vielseitig der unverkennbare Einfluß der Philoſophie des Carteſius auf die des Spinoza auch immer ſeyn möge; — den Grundgedanken ſelber, woraus der letztere ſeine pantheiſtiſche Weltanſicht entwickelte, die Idee von der Immanenz aller Dinge in Gott, als der immanenten Urſache derſelben, konnte Spinoza wohl nicht aus dem Studium einer Philoſophie geſchöpft haben, welche ſich in ihren Lehren von den Verhältniſſen Gottes zur Welt auf entſchiedene Weiſe zum Theismus bekannte, indem ſie Gott als den Schöpfer der Welt, d. h. als einen von der Welt verſchiedenen perſönlichen Urheber derſelben durch Verſtand und Willen darſtellte, welcher die Dinge, auch der Subſtanz nach, durch Freiheit hervorgebracht habe. Jenen, dieſer theiſtiſchen Lehre entgegengeſetzten kosmotheiſtiſchen oder pantheiſtiſchen Grundgedanken der Immanenz, möchte alſo Spinoza wohl ſchon als ſeine früher bereits gefaßte und gewonnene Grundüberzeugung zu ſeinem Studium der mit Eifer und beſonderer Vorliebe von ihm ergriffenen und ſich angeeigneten Philoſophie gebracht haben. Wie er auf dieſen Gedanken, welcher die Seele und der Mittelpunkt ſeiner Philoſophie war, gekommen, darüber finden ſich allerdings, wie auch Tennemann erinnert, wenige Andeutungen; und ſelbſt in ſeinen Briefen, wo er mit ſeinen Freunden ſich oft darüber unterhält, hat er uns darüber nicht belehrt. Nur in dem 21ten Briefe an H. Oldenburg kommt etwas davon vor. In einem frühern Schreiben (Ep. XIX.) an dieſen gelehrten Freund hatte nämlich Spinoza ſein Vorhaben geäußert, das alles erläutern und moderiren oder mildern (mollire) zu wollen, was in dem theologiſchen Traktat den Leſern anſtößig und mißfällig geweſen ſey. Dieſen Vorſatz billigend, bezeichnet Oldenburg ſeinem Freunde namentlich die Hauptpuncte, welche

einer solchen Erläuterung und Moderirung zu Hebung der Mißverständnisse bedürften. Darunter sey hauptsächlich zu rechnen, was daselbst auf eine zweifelhafte und zweideutige Weise von Gott und der Natur vorgetragen zu seyn schiene; da die meisten dafür hielten, daß beides, Gott und die Natur, von ihm vermischt würde. Die Stelle, welche Oldenburg in Ansehung dieses Punctes gemeint haben mochte, ist wahrscheinlich die, welche sich im 6ten, von den Wundern handelnden Capitel findet, wo unter andern Argumenten gegen die Wunder auch dieses von Spinoza gebraucht wird, daß der, welcher behauptet, Gott thue etwas gegen die Gesetze der Natur, zugleich zu behaupten genöthigt sey: Gott handle seiner Natur zuwider, welches doch höchst ungereimt wäre. Dasselbe könnte leicht, wie er fortfährt, auch daraus dargethan werden, daß die Macht der Natur die göttliche Macht selber, die göttliche Macht aber das allereigentlichste Wesen Gottes sey (ipsissima Dei essentia) — Zu Berichtigung dieser gefaßten Ansicht erklärt sich nun Spinoza darüber auf folgende deutliche und bestimmte Weise. — „Ich hege, schreibt er an Oldenburg, von Gott und der Natur eine Meinung, die von derjenigen weit abweicht, welche die neuern Christen (Neoterici Christiani) zu vertheidigen pflegen. Denn Gott ist mir die immanente, nicht aber die äußere vorübergehende Ursache aller Dinge. Daß Alles, wie ich sage, in Gott sey und in Gott sich bewege, das behaupte ich mit dem Apostel Paulus, und vielleicht auch mit allen alten Philosophen, wiewohl auf eine andere Weise; ja, ich möchte mir wohl zu behaupten getrauen, mit allen alten Hebräern, so viel sich aus einigen, obschon vielseitig verfälschten Ueberlieferungen schließen läßt. Jedoch die da meinen, der theologisch-politische Tractat beruhe auf der Vorstellungsart, daß Gott und die Natur (worunter sie eine gewisse Masse oder körperliche Materie verstehen) Eines und dasselbe sey, sind ganz auf unrechtem Wege." Wenn Spinoza sich hier zu Rechtfertigung

seiner Ansicht sogar auf die Autorität eines christlichen Apostels beruft: so wissen wir recht wohl, auf welchen bestimmten Ausspruch dieses Apostels in dieser Absicht hingedeutet wird. Und was die alten Philosophen betrifft, so konnte Spinoza allerdings eine nicht unbedeutende Mehrheit unter ihnen anführen, bei welchen er seine pantheistische Vorstellungsart angetroffen; wiewohl er sich täuschte, wenn er meinte, daß Alle zu seiner Ansicht sich hinziehen lassen, auch diejenigen also, welche, wie Aristoteles, vornehmlich aber wie Platon, eine von Gott unabhängige, und von demselben, als der absoluten Intelligenz, verschiedene und geschiedene ewige Materie annehmen, die durch den göttlichen Verstand und Willen zur Ordnung und Harmonie des sichtbaren Universums gebracht worden. Aber darin hatte Spinoza unstreitig Recht, daß seine Vorstellungsart von der Immanenz der Dinge in Gott von derjenigen abweiche, welche die alten Philosophen sich davon gebildet, indem er, auf eine andere Weise als diese, den nämlichen pantheistischen Grundgedanken gefaßt und bestimmt, und seine von diesem Grundgedanken ausgehende Lehre der Immanenz auf dem Wege der Wissenschaft und Dialektik zu begründen und auszuführen sich vorgesetzt hatte.

Um nun eine klare und genaue Kenntniß von dem eigenthümlichen Geiste und Charakter des Pantheismus als Spinozismus zu gewinnen, wird es nöthig seyn, vor allem mit der Ansicht des speculativen Denkers von dem menschlichen Erkenntnißvermögen uns bekannt zu machen, insofern dasselbe, als Organ einer absolut wahren und gewissen Erkenntniß des Absoluten, dem Ganzen des Systems zu einer festen Basis dienen sollte, wonach zugleich die einzig richtige Methode für die Begründung und Ausbildung des Systems einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge festzusetzen war.

Da Spinoza in seiner Abhandlung de intellectus emendatione diese Methode entwickelt, und die Grundsätze aufgestellt hat, von denen geleitet er den Weg

betreten, und festen Schrittes verfolgt, welcher ihn zu dem, seiner Speculation vorgesteckten Ziele führen sollte, so glauben wir auch bei Darstellung seines Systems erst mit den Hauptmomenten des Inhalts der gedachten, obschon unvollendet gebliebenen Abhandlung, welche dem System zur Einleitung und zur Grundlage dienen sollte, uns bekannt machen zu müssen, dem Beispiele der Tennemann'schen Darstellung hierin folgend.

Vier Hauptpuncte sind es, mit deren Untersuchung der speculative Denker in seiner Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes sich beschäftiget. Erstens: Darlegung des Zweckes, worauf wir all unser Nachdenken hinzulenken haben; zweitens: Erforschung der besten Erkenntniß, durch deren Besitz und Gebrauch wir zu unserer Vollkommenheit, als dem Strebe- und Zielpunct unsrer Bestimmung gelangen können; drittens: Ausmittelung des Weges und der Methode, diese beste Erkenntnißart selbst, und in und mit ihr das Wahre zu finden; und endlich viertens: Erwägung und Angabe der wesentlichen Erfordernisse dieser Methode.

Groß, und des wahren Philosophen würdig, ist der Zweck, den unser Denker seinem gesammten wissenschaftlichen Streben gesetzt hatte. Dieser Zweck, zu welchem nach seiner Ueberzeugung, als dem Einen und höchsten Ziele derselben, alle Wissenschaften hingeleitet, und worauf also auch alle unsre Handlungen, und zugleich alle unsre Gedanken müßten hingelenkt werden, war kein geringerer, als die auf dem Wege eines solchen Strebens zu erlangende höchste menschliche Vollkommenheit. — In Anerkennung dieses Zweckes, als des höchsten Strebe- und Zielpunctes für allen wissenschaftlichen Verstandes- und Vernunftgebrauch, spricht sich die edle und achtungswerthe Denkart und Maxime eines Denkers aus, der nicht als bloßer Philodox nach speculativem Wissen lediglich um dieses Wissens willen strebt, ohne darauf zu sehen, ob und wieviel dieses Wissen zum letzten Zwecke der menschlichen Vernunft beitrage. Als Kenner und Lehrer der Weisheit, von der Idee derselben lebendig

ergriffen und begeistert, und in seinem Denken und Handeln von ihr geleitet, will er vielmehr alle Erkenntniß auf den Endzweck der menschlichen Vernunft bezogen, und den Werth alles wissenschaftlichen Strebens und Forschens darnach gewürdigt wissen. Wie einst der ehrwürdige Stoa die Philosophie für die Wissenschaft erklärte, welche dem Menschen den Weg zu seiner höchsten Vollkommenheit zeigen, und auf diesem Wege zu dem preiswürdigen Ziele ihn leiten soll; und wie darum die Stoiker die Philosophie als eine Weisheitslehre oder als eine Lehre von dem höchsten Gute betrachteten und behandelten; so hatte Spinoza der Philosophie denselben hohen Zweck gesetzt, und ihr dieselbe Aufgabe zu Erreichung dieses Zwecks vorgeschrieben. Diese Ansicht Spinoza's von dem Zwecke und der Würde der Philosophie scheint nun auch ganz dieselbe zu seyn, welche in unsern Tagen Kant von der Philosophie gefaßt und aufgestellt hatte, indem er, aus dem weltbürgerlichen Standpuncte sie betrachtend, in ihr die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft erkannte, und die Endabsicht der Philosophie nach diesem, jedermann nothwendig interessirenden Weltbegriffe bestimmte.

Daß Spinoza bei seinem Philosophiren sein Augenmerk vor allem darauf gerichtet, zu erforschen, und durch Forschen die gewisse Ueberzeugung zu gewinnen von dem, was der Endzweck der menschlichen Vernunft sey, und wonach also, als der höchsten menschlichen Vollkommenheit und dem höchsten Gute, der über seine Bestimmung Nachdenkende zu streben habe; darüber giebt uns gleich am Anfange seine Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes Aufschlüsse und Belehrungen, indem er uns da berichtet, was ihn zu diesem Nachdenken und Nachforschen angeregt und bestimmt habe. — „Die Erfahrung, bekennt der Weise von sich selbst, daß Alles, was im gemeinen Leben häufig sich zuträgt, leer und eitel und vergänglich sey; und wie Alles, wovon und was ich fürchtete, weder etwas Gutes, noch etwas Uebles

in sich enthalte, als nur sofern das Gemüth davon bewegt wird, hatte mich endlich zu dem Entschlusse gebracht, zu untersuchen, ob es es denn nicht etwas geben möge, welches ein wahres und auch der Mittheilung fähiges Gut sey, und von welchem allein, mit Wegwerfung alles andern, das Gemüth bewegt und mit Liebe dazu hingezogen würde. — Daß in den Dingen, welche gemeiniglich dem Menschen für das höchste Gut gelten, in Vermögen nämlich, in Ehre und im Genusse ein solches Gut nicht zu suchen und zu finden sey, das erkannte der Weise, dessen klarem und unbefangenem Beobachtungsblicke es nicht entgangen war, daß das alles, dem der große Haufe der Menschen nachgeht, nicht nur kein zuträgliches Mittel zu Erhaltung unsers Wesens (ad nostrum Esse conservandum), sondern auch selbst dem Zwecke der Selbsterhaltung hinderlich, und gar oft die Ursache von dem Verderben derjenigen sey, die diese Scheingüter besitzen, und immer die Ursache des Verderbens derer, welche von leidenschaftlicher Liebe zu dergleichen Gütern beherrscht werden. Der Erwerb und Besitz von Reichthümern, oder das Streben nach Genuß, oder nach Ehre, muß nämlich dem darnach Strebenden zum Verderben gereichen, so lange das eine oder das andere nicht um seiner selbst willen, und nicht bloß als Mittel zu etwas anderem gesucht wird. Nur wofern diese Dinge als bloße Mittel begehrt werden, wird das Streben darnach ein Maaß und Ziel haben, und auf keine Weise nachtheilig seyn, vielmehr zu dem Zwecke, um dessentwillen sie gesucht werden, viel beitragen können. — Als bloße Mittel allein, für einen andern Zweck geschätzt und erstrebt, können sie aber auch für wahre Güter gelten, da ein, zu Erlangung dessen, was Zweck an sich ist, dienendes Mittel, ein wahres Gut genannt zu werden verdient. —

Und welches ist nun dieser Zweck, auf dessen Erreichung, als des höchsten und letzten, unser ganzes Streben gerichtet seyn soll? — Spinoza findet ihn, wie schon bemerkt, in der Vollkommenheit der

menſchlichen Natur, in deren vollſtändigen, der geſammten Menſchheit zu Theil werdenden Beſitz und Genuß er das höchſte vollendete Gut ſetzt. Eine ſolche vollkommene Natur nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch, ſo weit es möglich iſt, vielen Andern zu verſchaffen, das iſt der Zweck, worauf nach Spinoza alles menſchliche Streben gerichtet ſeyn ſoll; welches ſonach, um dem höhen Zwecke eine völliges Genüge zu leiſten, beides: das perfice te ipsum und das perfice et alios in ſich vereinigen muß.

Worin nun aber die, für das höchſte Gut erklärte menſchliche Vollkommenheit ſelber, zu ſetzen ſey, darüber ſpricht Spinoza ſchon im Anfange ſeiner Abhandlung von der Verbeſſerung des Verſtandes ſich deutlich und beſtimmt genug aus, mit dem Vorbehalte jedoch, ſich über dieſen wichtigſten Punct weiterhin an ſeinem Orte noch ausführlicher zu erklären.

Die ſpeculative Denkart unſers Philoſophen entſcheidet für das Erkennen und Wiſſen; denn nach ſeiner ausdrücklichen Erklärung beſteht die Vollkommenheit der menſchlichen Natur in der Erkenntniß des Einſeyn der Seele mit der ganzen Natur (dem Univerſum). Eine ſolche Natur zu erlangen, das alſo, bekennt der ſpeculative Denker, ſey der Zweck, wonach er ſtrebe, und wobei er zugleich ſich bemühe, daß Viele gemeinſchaftlich mit ihm zu derſelben gelangen mögen, indem es auch zu ſeiner Glückſeligkeit gehöre, dahin zu wirken, daß viele Andere gleich ihm daſſelbe erkennen und einſehen, ſo daß ihr Verſtand und Wille gänzlich mit dem ſeinigen übereinſtimme. Zu Erreichung des, durch eine ſolche Erkenntniß und ihren allgemeinen Beſitz, als Gemeingut, zu bewirkenden Zweckes, ſey es nöthig, theils ſo viel von der Natur zu erkennen, als zu Erlangung einer ſo vollkommenen Natur hinreicht; theils aber auch eine ſolche Geſellſchaft zu errichten, wie dazu erfordert wird, daß ſo Viele, als möglich, auf dem leichteſten und ſicherſten Wege zu demſelben Ziele gelangen können.

Zu diesem Ziele sollten denn auch alle Wissenschaften hingeleitet werden; und der Philosoph erklärt ausdrücklich: es sey seine Absicht, allen Wissenschaften und deren Studium die Richtung nach dem Einen hohen Ziele anzuweisen, und darum auch alles, was in den Wissenschaften zur Beförderung unseres Zweckes nichts beiträgt, als unnütz aus der Acht zu lassen.

Daß Spinoza unter den verschiedenen Wissenschaften, deren Studium er als Mittel zu Beförderung jenes Zweckes empfiehlt, die Wissenschaft der Erkenntniß des menschlichen Verstandes selbst, und die Kunst seiner Verbesserung und Reinigung obenan stellt, müssen wir vollkommen folgerecht finden. — Besteht nach der Ansicht und Ueberzeugung unsers speculativen Denkers die menschliche Vollkommenheit, deren Allgemeinbesitz für das höchste vollständige Gut zu achten ist, in Erkenntniß der Gemeinschaft der Seele mit der ganzen Natur, d. i. ihrer Einheit und Verbindung mit dem gesammten Universum, so kann auch unstreitig nichts von so großer Bedeutung und Wichtigkeit seyn, als die Reinigung und Läuterung der Quelle, woraus diese Erkenntniß entspringt, und die Verbesserung des Werkzeuges, durch dessen Gebrauch wir allein uns eine solche Erkenntniß erwerben können. — Diese Quelle und dieses Werkzeug ist aber der Verstand, auf dessen Reinigung und Verbesserung wir sonach vor allem andern unser Augenmerk und unsre Bemühungen zu richten haben, um ihn in den Stand zu setzen, die Dinge so zu erkennen, wie es, zu Erreichung unsers Zweckes nöthig ist. Denn es giebt gar mancherlei Erkenntnißarten, unter denen diejenige den übrigen allen wird vorzuziehen seyn, deren Ausbildung und Gebrauch einzig und allein nur zum vorgesetzten Ziele unfehlbar zu führen vermag.

Dem Erfordernisse einer natürlichen Ordnung im Gange der Untersuchung folgend, geht nun zunächst der Wahrheitsforscher alle die Erkenntnißarten durch, die er bis jetzt in sich gefunden hat, in der Absicht, um unter allen die beste auszuwählen, und so zugleich mit Er-

kenntniß und Erforschung seiner Kräfte, und der Natur, die er vervollkommnen will, zu beginnen.

Einer genauern Beobachtung zufolge glaubt Spinoza die Summe aller wissenschaftlichen Erkenntnisse auf folgende vier Hauptarten zurückführen zu können. Die erste befaßt diejenigen Erkenntnisse, welche wir von andern gehört und gelernt haben, oder mit Hülfe willkührlicher Zeichen besitzen.

Eine zweite ist die Erkenntniß aus unbestimmter Erfahrung (experientia vaga), d. i. einer solchen, welche nicht durch den Verstand bestimmt und begrenzt worden, sondern nur so genannt wird, weil sie zufällig sich dargeboten hat, und darum für zuverlässig gehalten wird, weil wir keine andere dieselbe bestreitende Erfahrung haben.

Eine dritte Erkenntniß ist es, wonach auf das Wesen einer Sache aus einer andern geschlossen wird, jedoch nicht auf eine adäquate Weise. Erkenntnisse dieser Art erhalten wir, indem wir von einer Wirkung auf die Ursache, oder von dem Allgemeinen auf das Besondre schließen.

Von diesen erwähnten drei Erkenntnißarten unterscheidet sich diejenige Erkenntniß, welche die Dinge allein aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache erkennt.

Die letztere Erkenntnißart, welche theils von der rein- und bloß empirischen, es sey durch fremde oder durch eigene Erfahrung, erworbenen, theils von einer erschlossenen, durch Induction gewonnenen Erkenntniß zu unterscheiden ist, erklärt Spinoza für die beste, als die absolut wahre, dem Wesen der Sache, welches durch sie begriffen wird, adäquate Erkenntniß, bei welcher darum keine Gefahr des Irrthums statt findet. Da also, wo es auf eine zuverlässige Einsicht in die Wahrheit, als Mittel zu Erlangung unsrer Vollkommenheit ankommt, wird diese Erkenntnißart den übrigen allen, die, wenigstens für sich betrachtet, sich nicht dazu eignen, als Mittel zu jenem Zwecke zu dienen, vorzuziehen seyn. —

Wie nun diese beste und einzig zuverlässige Erkenntnißart anzuwenden sey, um die unerkannten Dinge vollkommen und zugleich auf das bündigste zu erkennen, das ist die Aufgabe der besten, auf die Erforschung der Wahrheit abzweckenden Methode, welche den Weg zu diesem Ziele anzuzeigen hat. Nach Spinoza's Ueberzeugung ist der menschliche Verstand im Besitz dieser Methode, in Ansehung der ersten Elemente und Grundmaximen derselben, vermittelst gewisser ihm angeborner Werkzeuge, deren er auch allein nur bedarf, um mit ihrer Hülfe wiederum andere Werkzeuge zum weitern Fortschreiten im Wissen des Wahren hervorzubringen. Es macht sich nämlich der Verstand vermöge seiner angebornen Kraft gewisse Denkinstrumente, durch welche er neue Kräfte zum Produciren andrer intellectueller Werke erlangt, und diese Producte dienen ihm hinwiederum zu neuen Werkzeugen für seine weitern Forschungen, so daß er von Stufe zu Stufe in seinen Operationen fortfährt, bis er den höchsten Punct der Weisheit erreicht. — Da es sich hiernach mit dem menschlichen Verstande und dessen angebornen geistigen Werkzeugen eben so verhält, wie mit den, dem Menschen zu Verfertigung der ersten einfachsten und leichtesten mechanischen Kunstprodukte, gleichfalls angebornen Kräften, als körperlichen Werkzeugen, so ist hier nichts weiter nöthig, als nur zu bestimmen, worin das Wesen der auf die Erforschung des Wahren gerichteten Methode bestehe, und welches die gedachten angebornen Werkzeuge seyen, deren der Verstand einzig und allein bedarf, um auf dem Wege der Wahrheitsforschung weiter fortschreiten zu können. Es erhellet hieraus zugleich, daß es zur Untersuchung und Entdeckung der auf Erforschung der Wahrheit abzweckenden Methode, keiner andern zweiten Methode, wie zu dieser wiederum noch einer dritten, und so ins Unendliche fort bedürfe. Auf solche Weise würde der Verstand auch niemals zur Erkenntniß des Wahren, ja überhaupt überall zu gar keiner Erkenntniß gelangen.

Was nun die vom Wahrheitsforscher zu wählende

und zu befolgende Methode anbetrifft, so besteht dieselbe nach Spinoza aus zwei Haupttheilen. In ihrem ersten Theile wird nämlich diese Methode vor allem eine wahre Idee nachzuweisen haben, welche in uns vorhanden seyn muß, als das dem Verstande angeborne Instrument, und die zugleich dem Verstande den Unterschied zwischen ihr und allen den übrigen Vorstellungsarten wird bemerklich machen.

Dieses Gegebenseyn einer wahren Idee ist das erste Vorausgesetzte; denn es wird keine Methode geben, wofern nicht zuvor eine Idee gegeben ist. Daß nun aber die gegebene Idee, von welcher die Methode ausgehen muß, eine wahre Idee sey, davon gewiß zu seyn, bedarf es keines andern Kriteriums, als allein nur des unmittelbaren deutlichen Bewußtseyns dieser Idee selbst. Denn wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er sie hat, und kann mithin an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln. Es kann darum auch gar nicht eine Aufgabe für die wahre Methode seyn, nach Erlangung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit zu suchen, da diese die Norm ihrer selbst und der Falschheit ist, gleich dem, sich selbst und auch die Finsterniß erleuchtenden Lichte. Nur der Weg ist dem Verstande anzuzeigen, auf welchem er die Wahrheit selbst, oder das objective Wesen der Dinge, oder die wahre Idee (denn alles dieses ist gleichbedeutend) in der gehörigen Ordnung zu suchen hat. Oder mit andern Worten: die wahre Methode hat nur zu zeigen, wie der Verstand nach der Norm der gegebenen wahren Idee soll geleitet werden. Sie ist sonach nichts anders als das Verständniß, was die wahre Idee sey, wie sie von andern Vorstellungen zu unterscheiden und ihr Wesen zu erforschen sey; d. h. sie ist die reflexive Erkenntniß, oder die Idee der Idee, welche nicht möglich ist, wenn nicht zuvor die Idee selbst schon gegeben ist.

Dieses deutliche und scharfe Unterscheiden der wahren Ideen von allen ihr entgegengesetzten, allen erdichte-

ten, falſchen und zweifelhaften, welche verworren und undeutlich ſind, und ihren Grund in der Einbildungskraft haben, iſt insbeſondre auch darum nothwendig, um zu verhüten, daß der Verſtand, durch ſo manche Vorurtheile geblendet und irre geleitet, die wahre Idee nicht verkenne und mit den nicht wahren verwechſele. — So iſt auch das Ordnen und Verknüpfen aller klaren und deutlichen, aus dem reinen Verſtande allein entſpringenden Ideen nöthig, damit man nicht durch Betrachtung unnützer Dinge ſich ermüde. — Darin alſo, daß zuvörderſt die Erkenntnißart durch wahre Ideen von allen übrigen Erkenntnißarten ſorgfältig unterſchieden, und der Verſtand von dieſen letztern bei ſeinem Geſchäft der Wahrheitsforſchung abgehalten werde; daß hiernächſt ferner eine Anweiſung nach Regeln gegeben werde, wie die unerkannten Dinge der Norm der wahren Idee gemäß zu begreifen ſeyen, und daß endlich die Ordnung für die Verbindung der einzelnen Ideen zum Syſtem eines Ganzen feſtzuſetzen ſey, um nicht durch Betrachtung unnützer Dinge auf dem Wege des Fortſchreitens in Erforſchung der Wahrheit zu ermüden — darin vereinigen ſich nach Spinoza alle weſentlichen Haupterforderniſſe derjenigen Methode, welche der methodiſche Denker für die dem preiswürdigen Zwecke einzig entſprechende erklärt, und als ſolche ſich ſelbſt, als redlichem Wahrheitsforſcher, empfiehlt und vorſchreibt.

Dieſelbe Methode wird nun auch zugleich die vollkommenſte ſeyn, wenn ſie nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens zeigt, wie der Verſtand zu leiten ſey, um aus dieſer Idee mehreres andere zu erkennen; d. h. aus dieſer erſten Erkenntniß die übrigen Erkenntniſſe abzuleiten. — Es wird darum am meiſten danach zu trachten ſeyn, ſo ſchnell als möglich zur Erkenntniß eines ſolchen Weſens zu gelangen. Daß aber die, von der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens, als einem dem Verſtande angebornen Inſtrumente, ausgehende, und dieſer Idee, als Norm und leitendem Princip, folgende Methode wirklich auch die voll-

kommenſte ſeyn müſſe, konnte für den ſpeculativen Denker, welcher das Weſen der wahren Idee in die vollkommene Uebereinſtimmung mit ihrem Gegenſtande ſetzte, keinem Zweifel unterworfen ſeyn. Verhalten ſich nämlich zwei Ideen eben ſo zu einander, wie die formalen Weſen dieſer Ideen, d. h. in Spinoza's Sprache, verhält die Idee ſich objectiv eben ſo, wie das Erkannte, als ihr Gegenſtand, realiter ſich verhält, indem jede wahre Idee mit ihrem formalen Weſen, als ihrem realen Objecte, übereinſtimmen muß, ſo erhellet hieraus unwiderſprechlich, daß jede wahre, und als ſolche mit ihrem Vorgeſtellten (cum suo ideato) abſolut übereinſtimmende Idee, auch um ſo vollkommener ſeyn muß, je mehrere Realitäten eines Objects ſie enthält. Es wird ſonach die Idee des vollkommenſten Weſens unter allen Ideen für die vollkommenſte, und die Methode ſelbſt, welche dieſe vollkommenſte Idee zur Norm und zum Princip der Ableitung macht, auch nothwendig für die vollkommenſte zu halten ſeyn. Die erſte Forderung dieſer vollkommenſten Methode wird nun darauf gerichtet ſeyn, der Reflexion des Verſtandes die Richtung auf die Erkenntniß des vollkommenſten Weſens zu geben. Eine zweite Forderung wird darin beſtehen, aus der mit klarem Bewußtſeyn aufgefaßten Idee alle andere Ideen abzuleiten, d. h. alle Ideen aus derjenigen zu erzeugen, welche den Urſprung und die Quelle der Natur darſtellt. In einem ſolchen Syſtem, aber auch nur in einem ſolchen, wird der Verſtand ſich ſelbſt als ein wahres Abbild und als einen getreuen Abdruck der Natur erkennen. Denn wenn alle, aus dem einen Grundgedanken des vollkommenſten Weſens, als der Quelle und des Realgrundes der geſammten Natur abgeleiteten, und auf denſelben zurückgeführten Ideen ſo geordnet und verknüpft werden, daß unſer Verſtand, ſo viel an ihm iſt, die Form der Natur im Ganzen ſowohl, als in den Theilen, objective ausdrückt, ſo müſſen in dieſem ſo geordneten Syſtem der Erkenntniß die Ideen eben ſo verknüpft ſeyn, wie die Dinge ſelbſt ihrem abſoluten

Seyn nach unter einander verbunden sind. Es wird sonach die Ordnung der Ideen vollkommen gleich seyn der Ordnung der Dinge selber; die Erkenntnißwelt des Verstandes, als ein wohlgeordnetes, aus der höchsten Idee abgeleitetes System der Ideen, also ein, der Naturwelt, als dem System des All der wirklichen Dinge, vollkommen entsprechendes Abbild.

Mit dieser seiner Methodenlehre, welche theils den Zweck, theils die Mittel zu Erreichung desselben anzugeben bestimmt war, hatte demnach unser speculative Denker sich ein Organon für das System der vollkommenen Erkenntniß und vollendeten Wissenschaft zu verschaffen gesucht. Dieses Organon sollte das Fundament enthalten, auf welchem das Lehrgebäude einer solchen Wissenschaft mit Sicherheit errichtet werden könnte. Ein solches Fundament erklärte Spinoza für nothwendig. Denn wollen wir, sagt er, das erste aller Dinge erforschen (nämlich das Urwesen), so muß doch irgend ein Grund da seyn, welcher unsere Gedanken dahin richtet. Und weil die Methode eine reflexive Erkenntniß ist, so kann dieses Fundament kein anderes seyn, als die Erkenntniß von dem, welches die Form der Wahrheit bestimmt, und die Erkenntniß des Verstandes, seiner Eigenschaften und Kräfte. Haben wir, setzt er hinzu, diese Erkenntniß uns erworben, so werden wir daran ein Fundament finden, welches unserm Gedankengange die Richtung auf den Weg anweisen wird, auf welchem der Verstand nach Maaßgabe seines Vermögens zur Erkenntniß der ewigen Dinge wird gelangen können, mit genommener Rücksicht auf die Kräfte desselben. — Die Natur und die Kräfte des Verstandes auf das beste zu erkennen, erklärt darum auch Spinoza für einen vorzüglichen Theil seiner Methode. Denn es kam ja hier alles darauf an, auszumitteln, ob wir auch wirklich an unserm Verstande ein zuverlässiges Organ der Erkenntniß des absolut Wahren und Gewissen besitzen. — Dem zufolge, was der Methodenlehrer im zweiten Theile seiner Methode von der Definition,

als dem Princip der Einsicht in das positive Wesen der Sache, so wie von den Bedingungen und Erfordernissen einer guten Definition, und der Art und Weise, eine solche zu finden, bereits vorgetragen, mußte auch jene Erkenntniß aus der Definition des Denkens und des Verstandes deducirt werden. Diese Definition ist zwar, wie Spinoza erinnert, an sich absolut betrachtet, nicht klar, und kann es auch nicht seyn, da die Bildung derselben, die erkannte Natur oder die Definition des Verstandes, als Bedingung, schon voraussetzt. Aber ihre Klarheit muß doch offenbar werden durch die von uns klar und deutlich erkannten Eigenschaften des Verstandes. Diese Eigenschaften in ihrer Vollständigkeit zum klaren Bewußtseyn zu bringen, darauf wird demnach unser Hauptaugenmerk zu richten seyn.

Als diejenigen Eigenschaften, welche er durch eigene Beobachtung des Verstandes vor andern entdeckt und vorzüglich klar erkannt, zählt Spinoza folgende auf:

Erstens; schließt der Verstand Gewißheit in sich; er weiß, die Dinge seyen formaliter so, wie sie objective in ihm enthalten sind.

Zweitens; denkt er einige Dinge für sich, oder bildet einige Ideen absolut, wie z. B. den Begriff der Quantität; andre dagegen aus andern, wie den Begriff der Bewegung.

Drittens; die absolute von ihm gebildeten Ideen drücken eine Unendlichkeit aus, die endlichen oder determinirten sind aus andern Ideen gebildet.

Viertens; die positiven bildet er früher als die negativen.

Fünftens; stellt er sich die Dinge nicht sowohl unter einer Dauer, als vielmehr unter einer Art von Ewigkeit, und unter einer unendlichen Zahl, vor; oder vielmehr, er reflectirt beim Denken der Dinge weder auf Zahl noch auf Dauer. Nur vermittelst der Einbildungskraft stellt er sich die Dinge unter einer gewissen Zahl, und einer bestimmten Dauer und Quantität vor.

Sechstens; die klaren und deutlichen Ideen scheinen dergestalt aus der bloßen Nothwendigkeit unsrer Natur zu folgen, daß sie lediglich von unsrer Denkkraft abzuhängen scheinen; bei den verworrenen dagegen findet das Gegentheil statt. Denn sie entstehen oft und werden gebildet ohne unsre Willkühr.

Siebentens; die aus andern gebildeten Ideen kann der Verstand auf vielfache Weise bestimmen, wie aus den gegebenen Beispielen von abgeleiteten geometrischen Begriffen erhellet.

Achtens; Ideen sind um so vollkommener, je mehrere Vollkommenheiten eines Objects sie ausdrücken. Denn wir bewundern den Baumeister, welcher den Entwurf zu einer bloßen Kapelle gemacht hat, nicht so, wie den Architekten eines ausgezeichneten Tempels.

Ueber diese von Spinoza vorgetragene Theorie des reinen Verstandes, als Organs und Princips einer, mit ihren Gegenständen an sich durchaus übereinstimmenden, adäquaten Erkenntniß durch absolut wahre und deutliche Ideen, fällt unser Tennemann als Kritiker das Urtheil: „man sehe aus dieser unvollendeten Methodologie des reinen Verstandes, daß Spinoza im Ganzen auf demselben Standpuncte, als Cartesius, sich befunden, indem er das reine Denken als reales Erkennen genommen, und den Begriffen des reinen Verstandes an sich eine Realität beigelegt, wodurch sie dasjenige vorstellen, was ihren Objecten an sich, oder absolute zukommt. Das Denken und das objective Seyn seyen also hiernach identisch. Dieses vorausgesetzt, folgten die übrigen Hauptsätze folgerecht.“

Absolute Einheit und Identität des Denkens und des Seyns war allerdings die Grundvoraussetzung, von welcher Spinoza bei seinem Philosophiren ausging; — das Bewußtseyn dieser absoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns schrieb seiner Speculation die bestimmte Richtung vor, die sie zu Begründung und Ausbildung einer auf diesem Princip beruhenden Wissenschaft des Absoluten zu nehmen

hatte. — Der Sitz und die Quelle dieser absoluten Erkenntnißart ist ihm der Verstand, dem er sonach das unmittelbar gewisse und absolute Bewußtseyn der Wahrheit vindicirt. Denn die Wahrheit besteht ja eben, seiner Erklärung zufolge, in der Uebereinstimmung der Erkenntnisse mit dem Seyn und Wesen ihrer Objecte (cum suis ideatis), oder — welches eben dasselbe ist — in der Einheit und Identität des Erkennens und des Erkannten, des Denkens und des Seyns.

Da diese absolute Erkenntnißart, in welcher allein die absolute Wahrheit und Gewißheit zu finden ist, von Spinoza, als die einzig mögliche Bedingung, und als die Grundlage der Wahrheit und Realität seines ganzen Systems anerkannt und vorausgesetzt wurde, so konnte und mußte ihm auch nichts angelegentlicher seyn, als die Natur und das Wesen dieser Erkenntnißart genau zu bestimmen, und dieselbe von allen andern Arten des Erkennens, in welchen entweder gar nichts Reales, oder doch noch an sich nicht die absolut-vollkommene Wahrheit und Realität angetroffen wird, scharf und bestimmt abzusondern. — Wir haben die vier Erkenntnißarten bereits angeführt, auf welche Spinoza in der Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes alle menschlichen Erkenntnisse zurückgeführt hatte. Im zweiten Theile der Ethik, welcher von der Natur und dem Ursprunge der menschlichen Seele handelt, vereinfacht Spinoza diese Eintheilung noch mehr, indem er hier theils die Erkenntniß aus willkührlichen Zeichen, als Erinnerung an die Sachen beim Lesen oder Hören gewisser, auf dieselben sich beziehender Worte; und die Erkenntniß aus ungewisser und unbestimmter Erfahrung (experientia vaga) unter Eine Classe bringt, und beide, dort von einander geschiedene, Arten die Dinge zu betrachten, hier zusammen die Erkenntniß der ersten Gattung: Meinung oder Einbildung nennt. Von dieser Erkenntnißart unterscheidet Spinoza eine Erkenntniß der zweiten Gattung, daraus entspringend, daß wir gemeinschaftliche Begriffe und adäquate Ideen von den Eigenschaften

der Dinge haben. Die hier so beschriebene Erkenntnißart trifft genau zusammen mit der, welche im Tractat (de emendatione intellectus) beschrieben wird, als eine auf Schlüssen beruhende Erkenntniß des Wesens einer Sache aus einer andern, z. B. dem Schlusse aus einer Wirkung auf ihre Ursache, oder vom Allgemeinen aufs Besondre. Spinoza nennt darum auch hier diese Erkenntnißart eine erschlossene. Denn ohne Zweifel kann der zu Bezeichnung derselben gebrauchte Ausdruck ratio hier keine andre Bedeutung haben, als die, wonach der Begriff des rationatum der Correlatbegriff von ratio ist; wie auch aus der, im ersten Scholion zu dem 40sten Lehrsatze, von den gemeinschaftlichen Begriffen (notionibus communibus) gegebenen Erklärung, daß sie als Axiome die Fundamente oder Principien unsrer Schlüsse seyen, zur Genüge erhellet.

Außer den angeführten beiden Gattungen von Erkenntnissen giebt Spinoza auch hier noch eine dritte an, welche dieselbe ist, die im Tractat als die vierte Art aufgeführt, und für die Erkenntniß einer Sache aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache erklärt worden war. Aber der Autor der Ethik beschreibt die eigenthümliche Natur dieser Erkenntnißart noch genauer und bestimmter nach Object und Princip, als der Verfasser des Tractats. Es wird nämlich in der Ethik von dieser Erkenntnißart gesagt, daß sie von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes ausgehe, und von dieser sodann zu einer adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge fortschreite. Auch wird diese Erkenntniß hier ausdrücklich die anschauende (scientia intuitiva) genannt. Diese Erkenntnißart unterscheidet Spinoza hier wie dort, in der Ethik und im Tractat, scharf und bestimmt von der Erkenntniß der ersten Gattung, zu welcher alle unvollständige und verworrene (inadaequatae und confusae) Begriffe gehören, die uns daher auch nicht lehren kann, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, sondern durch Verwechselung

und Verwirrung des einen mit dem andern zu Täuschungen und Irrthümern verleitet.

Aber in Bestimmung des Unterschiedes zwischen der anschauenden Erkenntniß und der erschlossenen in Ansehung des Werthes und der Gültigkeit beider Erkenntnißarten, scheint der Verfasser der Ethik mit dem des Tractats im Widerspruche zu stehen, indem der erstere (nach dem 41sten und 42sten Lehrsatze im 2ten Theile der Ethik) beiden Erkenntnißarten den gleichen Werth nothwendiger Einsicht in das Wahre und Falsche durch deutliche und adäquate Begriffe ausdrücklich zugesteht, dagegen der Verfasser des Tractats die Erkenntniß der zweiten Gattung als eine erschlossene Erkenntniß für eine undeutliche oder unadäquate erklärt, und ihren Werth also dem Werthe der absoluten, anschauenden Erkenntnißart nachsetzt. Dieser anscheinende Widerspruch läßt sich indessen ausgleichen, so bald wir nur erwägen, daß Spinoza nicht ohne Einschränkung auch der erschlossenen Erkenntniß den Werth der Wahrheit und Gewißheit zugestanden habe. Eine solche erschlossene Erkenntniß — wie er an einem, von der Verbindung der Seele mit dem Körper hergenommenen, Beispiele (Tractat S. 420.) zu zeigen sucht — sey, wie er meint, zwar gewiß, aber doch nicht zuverlässig genug; ausgenommen für die, welche bei ihrem Gebrauche höchst vorsichtig sind. Denn wenn sie sich nicht aufs beste dabei vorsehen, werden sie alsbald in Irrthümer gerathen. Da nämlich, wo sie die Dinge so abstract auffassen, nicht aber durch ihr wahres Wesen denken, werden sie sogleich durch die Einbildungskraft in Verwirrung gesetzt. Nicht jede erschlossene Erkenntniß hielt sonach Spinoza für unzulässig und unsicher, sondern diejenige nur, welche aus Abstractionen (abstractis) hergeleitet wird, wobei die Objecte der wahren Ideen mit bloßen Gedankendingen, mit Abstractis und Universalien, in denen keine objective Wahrheit und Realität ist, da sie nur im Verstande existiren, verwechselt werden. Wenn daher Spinoza dem reinen Verstande das Vermögen zuschreibt,

dasie Objecte nach ihrem objectiven Wesen zu erkennen, und hiernach zwischen dem Denken und dem Seyn Einheit und Identität setzt, so soll unter diesem, mit dem Seyn identischen Denken, keineswegs das abstracte und willkührliche Denken gemeint seyn, welches vielmehr als ein Absehen von dem Reellen, eigentlich nur ein Imaginiren, und darum als eine Hauptursache der Verwirrung und des Irrthums anzusehen ist. Wird eine erschlossene Erkenntniß also nur nicht aus abstracten Begriffen, sondern aus einem besondern bejahenden Wesen, d. h. nach Spinoza aus einer wahren und richtigen, das innere Wesen eines Dinges erklärenden, Definition hergeleitet, so darf sie auch als eine wahre und zuverlässige Erkenntniß gelten. Sehr entscheidend und mit besondern Nachdrucke erklärt sich Spinoza gegen das abstracte Denken, dem er geradezu alle objective Wahrheit und Realität abspricht; und nachdrücklich warnt er davor, das Reale ja nicht von dem Abstracten abzuleiten, als ob in dem Abstracten Einheit und Identität mit dem Seyn zu suchen und zu finden sey. Wir dürfen, sagt er ausdrücklich, wenn es uns um die Erforschung der Dinge zu thun ist, niemals aus abstracten Begriffen etwas schließen, und ja nicht das, was im bloßen Verstande ist, mit dem verwechseln, was in einem realen Dinge ist. Bei Erforschung der Dinge, um auf dem Wege dieser Nachforschung objectiv wahre und gewisse Erkenntnisse zu gewinnen, und den Kreis derselben zu erweitern, ist es vielmehr nothwendig, daß wir alle unsere Ideen von physischen, d. i. realen Dingen ableiten, und nach der Reihe der Ursachen, so weit als möglich, von einem Realen zum andern fortschreiten, ohne jedoch zu dem Abstracten und Allgemeinen überzugehen, um entweder von dem Abstracten das Reale, oder von diesem das Abstracte abzuleiten. Denn beides stört das wahre Fortschreiten des Verstandes, welcher von bloßen allgemeinen Axiomen zu dem Besondern nicht herabsteigen kann, da dergleichen Axiome auf Unendliches sich

erfordern, und dem Verstand eben so gut zum Betrachten des einen wie des andern Besondern bestimmen. Die richtige Methode zu erfinden ist daher, aus einer gegebenen Definition die Gedanken zu bilden, welches um so besser von Statten gehen wird, je besser die Definition ist, da nur eine gute und vollkommene Definition, als eine Sach- oder Realerklärung, uns Einsicht in das innere Wesen einer Sache gewährt, indem sie, wenn ihr Gegenstand ein erschaffenes Ding ist, die nächste Ursache und dasjenige enthält, woraus alle eigenthümlichen Merkmale der für sich allein betrachteten Sache, geschlossen werden können. Ist aber ihr Gegenstand ein unerschaffenes Ding, dessen Erklärung nichts anders als sein Seyn voraussetzen darf, mit Ausschließung aller und jeder Ursache, so ist eben eine solche Definition auch als die Norm des Wahren anzusehen, nach welcher der Verstand im Fortgange der Erkenntniß von einem Realen zu dem andern muß geleitet werden.

Die richtige, vollkommene Definition nimmt demnach ihre Elemente aus derjenigen Erkenntnißart her, welche in der Erkenntniß einer Sache entweder aus ihrem bloßen Wesen, oder durch ihre nächste Ursache besteht.

Aller erschlossenen Erkenntniß, als einer bloß mittelbaren oder vermittelten, liegt demnach, als eine unmittelbare oder unvermittelte, diejenige Erkenntniß zum Grunde, welche von Spinoza mit Recht anschauende Erkenntniß genannt wird, da in ihr allein Realität ist, alle Demonstration daher ihre Gültigkeit auf sie gründen muß, und darum auch nie von derselben sich kennen, und zum Abstracten, Unbestimmten und Allgemeinen, worin nichts Reales ist, übergehen darf. Diese anschauende Erkenntnißart konnte zum Unterschiede von der sinnlichen Anschauung einzelner Dinge, als veränderlicher Dinge, eine intellectuelle oder Vernunftanschauung genannt werden, da ihr gemäß das innere Wesen der Sache lediglich abzuleiten ist von

den beſtändigen und ewigen Dingen und deren Geſetzen, welche ewige und unveränderliche Dinge, obgleich es einzelne Dinge ſind, wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehnteſten Macht, als die Univerſalien, d. i. als die Geſchlechter der Definitionen von den einzelnen veränderlichen Dingen, und als die nächſten Urſachen aller Dinge, gedacht werden.

In der Ethik hatte Spinoza — wie ſchon erwähnt — diejenige Erkenntniß, welche er daſelbſt die anſchauende nennt, als eine Erkenntnißart beſchrieben, die von der adäquaten Idee des formalen Weſens gewiſſer Attribute Gottes fortſchreitet zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge. Es wird alſo hiernach das formale Weſen dieſer Attribute als die nächſte Urſache betrachtet, woraus das Weſen der Dinge abzuleiten iſt. Dieſe adäquate Erkenntniß des Gegründeſeyns des Weſens der Dinge in dem formalen Weſen, d. i. dem Seyn gewiſſer göttlicher Attribute, muß demnach als die Norm für die Wahrheit dieſer Erkenntniß gelten, beſtehend in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns in dieſer abſoluten Erkenntnißart: Nun hatte zwar Spinoza an einer Stelle des Tractats behauptet: es beſtehe die wahre Erkenntniß nicht darin, daß wir die Dinge durch ihre erſten Urſachen erkennen, aber doch auch ſogleich den Grund angeführt, warum er dieſes behaupte, weil nämlich auch diejenige Erkenntniß eine wahre iſt, welche das objective Weſen eines Princips enthält, welches durch ſich und in ſich erkannt wird.

Die Erkenntniß des innern Weſens der Dinge durch ihre nächſten Urſachen iſt alſo, will Spinoza ſagen, wohl ein Merkmal der Wahrheit dieſer Erkenntniß, als wodurch ſie ſich von der falſchen beſtimmt unterſcheidet; nur kann nicht darin das einzige Merkmal der Wahrheit geſetzt werden, weil ja widrigenfalls die Erkenntniß des Urweſens und Urſeyns, das keine Urſache hat, keine wahre Erkenntniß ſeyn könnte. Nun iſt aber der Gedanke, welcher das objective Weſen eines Princips ent-

hält, das keine Urſache hat, ſondern durch ſich und in ſich erkannt wird, nicht nur ein wahrer Gedanke, und die Methode, welche zeigt, wie der Verſtand nach der Norm einer ſolchen gegebenen wahren Idee zu leiten ſey, eine wahre Methode, ſondern dieſe wahre Methode iſt auch zugleich die vollkommenſte Methode, darum weil ſie beſtimmt, wie der Verſtand nach der Idee des erſten und höchſten Princips, als des vollkommenſten Weſens, zu leiten ſey. Auf dieſe Idee, als die höchſte Norm des Wahren, werden demnach, der vollkommenſten Methode gemäß, auch alle andere wahre, und als ſolche, klare und deutliche Ideen zurückzuführen, und aus derſelben, als der erſten und vorzüglichſten unter allen, abzuleiten ſeyn. Die von der Idee des vollkommenſten Weſens, als dem abſolut erſten und höchſten Princip alles Wahren und Gewiſſen ausgehende, und alles andere Wahre aus dieſer Idee des Urwahren ableitende Methode muß, nach Spinoza's Ueberzeugung, ihrer vollkommenen Sicherheit und Zuverläſſigkeit wegen auch die vollkommenſte ſeyn, weil bei ihrem Gebrauche Täuſchungen in Anſehung der Wahrheiten ganz und gar nicht zu befürchten ſind. Denn da, wie er ſich ausdrückt, der Urſprung der Natur nicht in abstracto oder im Allgemeinen nur gedacht, nicht in Gedanken weiter ausgedehnt werden kann, als er wirklich iſt; und da er auch keine Aehnlichkeit mit dem Veränderlichen hat, ſo ſey auch gar nicht zu beſorgen, daß die Erkenntniß deſſelben mit abstractis könne verwechſelt, und dergeſtalt die Wahrheit in Irrthum verkehrt werden, wofern wir nur die Norm der Wahrheit haben, und daran uns halten. Dieſe, über alle Täuſchung und allen Irrthum erhabene Norm der Wahrheit beſitzen wir nun wirklich als ein angebornes Instrument (innatum instrumentum) an der Erkenntniß des Weſens, welches, nach Spinoza's Beſchreibung, ein einziges, unendliches iſt, d. h. alles Seyn, außer welchem es kein Seyn giebt. Ein, auf dieſes Princip gegründetes und aus demſelben abgeleitetes Syſtem der

Erkenntniß wird sonach das absolut wahre, und zugleich ein vollkommenes und vollendetes seyn, ein System nämlich, in welchem alle Ideen eben so unter einander verknüpft seyn werden, wie die Dinge selbst ihrem absoluten Seyn nach verknüpft sind, weil sie alle aus der Idee desjenigen Wesens abgeleitet sind, welches die Ursache aller Dinge, und dessen objectives Wesen auch die Ursache aller unserer Ideen ist. Unter dieser Voraussetzung, aber auch nur unter dieser, ist ein solches System absoluter Wahrheit und vollendeter Vollkommenheit möglich, bestehend in vollkommener Uebereinstimmung der Erkenntnißwelt im reinen Verstande mit der realen Naturwelt, der Ideenordnung mit der Naturordnung.

Die einzig mögliche Bedingung von der objectiven Wahrheit und Realität eines vollendeten Systems der Erkenntniß war demnach unserm speculativen Wahrheitsforscher die Anerkennung der Gültigkeit und unmittelbaren Evidenz derjenigen absoluten Erkenntnißart, welche er die anschauende Erkenntniß nennt, eine Erkenntnißart, in welcher Denken und Seyn, Gedanke und Gedachtes, (idea und ideatum) Eines und identisch sind. Denn in dieser absoluten Erkenntnißart glaubte Spinoza die sichere und untrügliche Norm der höchsten Wahrheit und der vollendeten Vollkommenheit der Erkenntniß, und mithin auch den festen Punct gefunden zu haben, an welchen er sein System anknüpfen konnte, und der seiner Speculation die Richtung vorschrieb, die er zu Entwickelung und vollendeter Ausbildung eines absolut vollständigen Systems der Philosophie — als dem vorgesetzten großen Ziele seines Strebens — zu befolgen hatte.

Hier tritt uns nun aber sogleich eine Bedenklichkeit entgegen, die uns die Frage abnöthigt: ob Spinoza auch wirklich mit einer ihn nicht täuschenden Ueberzeugung seines Besitzes des absoluten Bewußtseyns der absoluten, in der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns bestehenden Wahrheit, so gewiß gewesen sey, daß er auf der Grundlage dieses Axioms als

unternehmen konnte, ein System zu errichten, welches auf die Dignität eines Systems absoluter Wahrheit und Realität gegründete Ansprüche machen durfte? — War er wirklich über diesen wichtigsten, für die Sicherheit und Festigkeit seines Systems so entscheidenden Punct vollkommen im Reinen und Klaren?

Wollen wir Schelling, dem neuern Lehrer der Einheit und Identität des Denkens und Seyns, vermittelt durch die absolute Erkenntnißart, Glauben beimessen, so wäre Spinoza wirklich im sichern Besitze jenes absoluten Bewußtseyns gewesen, indem der Nachfolger in der Lehre der absoluten Erkenntnißart von seinem Vorgänger rühmt, daß dieser die intellectuelle Anschauung, als alleiniges Princip der höchsten Erkenntnißart, sogar selbst schon mit einer Klarheit erkannt habe, wie Wenige vor ihm, und beinahe Keiner nach ihm. Ist aber dieses, so hätte allerdings auch Spinoza schon in dem kategorischen und unmittelbaren Bewußtseyn der absoluten Uebereinstimmung der höchsten und vollkommensten unter allen wahren Ideen, der Idee des vollkommensten Wesens, mit diesem ihrem Gegenstande selber, den Punct gefunden, wo das Wissen um das Absolute, und das Absolute selbst, Eins sind. — Ganz anders urtheilt dagegen Tennemann in seiner Darstellung und Kritik des Spinozismus (Gesch. der Philosophie, Bd. X. S. 480.) über dieses vermeintliche kategorische Bewußtseyn Spinoza's, in Beziehung auf die absolute und vollständige Wahrheit der höchsten Erkenntniß. Er bemerkt nämlich daselbst: Spinoza würde, wenn er in eine strengere Prüfung seines Systems hätte eingehen wollen, sich selbst haben gestehen müssen, daß seine Erkenntniß Gottes nicht zuverlässig sey, so lange sie unvollständig war, weil es möglich war, daß das Erkannte, welches nur den kleinern Theil von dem Wesen Gottes ausmachte, durch das Unbekannte sehr umgeändert, vervollständiget und berichtiget, ja wohl gar umgestoßen werden könne.

Daß sie aber unvollständig sey, diese Erkenntniß, weil der menschliche Verstand die Idee nicht zu erschöpfen vermag, hatte Spinoza nicht etwa nur stillschweigend angenommen und vorausgesetzt, sondern auch ausdrücklich eingestanden, ja sogar seine Erklärung von der dritten Erkenntnißart, als der von ihm genannten anschauenden Erkenntniß, nach diesem beschränkten Maaßstabe eingerichtet. In einem seiner Briefe (Ep. LX.) gesteht er ausdrücklich, daß er zwar eine eben so klare Idee von Gott habe, als von einem Triangel, obgleich freilich nicht eine eben so klare bildliche Vorstellung; daß er damit aber doch keineswegs behaupte, Gott durchaus (omnino) zu erkennen, sondern nur einige Eigenschaften Gottes, nicht aber alle, auch nicht den größten Theil derselben. Diese Unkenntniß der meisten göttlichen Eigenschaften sey aber doch zuverlässig, wie er hinzusetzt, der Kenntniß einiger ganz und gar nicht hinderlich. Mit diesem offenen Geständnisse stimmt denn auch die, von der dritten anschauenden Erkenntnißart in der Ethik gegebene, Erklärung überein, wonach diese Erkenntnißart von der adäquaten Idee einiger Eigenschaften Gottes fortgeht zur adäquaten Erkenntniß der Dinge. — Wenn wir daher im 30sten Lehrsatze des 5ten Theils der Ethik die Behauptung ausgesprochen finden: Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet etc., so werden wir, eingedenk jenes in dem angeführten Briefe abgelegten Bekenntnisses, nicht vergessen dürfen, das sed non omnino als einschränkende Bedingung hinzuzudenken, um den, seiner Consequenz wegen gepriesenen Denker nicht in Widerspruch mit sich selbst zu versetzen. Aber wie mag es nun wohl mit dieser gepriesenen Consequenz stehen, wenn uns denn doch derselbe speculative Gotteslehrer in der Ethik (propos. XLIV, XLV und XLVI) ohne Bedenken versichern will: es involvire nothwendig ein jeder Begriff von irgend einem Körper oder einzelnen wirklich existirenden Dinge das ewige und unendliche Wesen Gottes; es sey auch diese

Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes, welche jeder Begriff involvirt, eine adäquate und vollkommene Erkenntniß, und die menschliche Seele besitze wirklich eine solche adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes, woraus denn auch erhelle, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sey.

Zwar wissen wir recht wohl, woran wir bei Spinoza sind in Bestimmung und Schätzung des Werths und Gehalts der Erkenntniß irgend eines Attributs Gottes, und der Erkenntniß des ewigen und unendlichen göttlichen Wesens selber. Denn er will uns gleich in der 6ten (im ersten Theile der Ethik aufgestellten) Definition belehren, daß ein jedes Attribut der, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden göttlichen Substanz, das ewige und unendliche Wesen derselben ausdrücke. Aber nimmermehr werden wir uns doch überreden lassen, daß die, wenn auch wahre und adäquate Idee nur einiger, vielleicht nur sehr weniger Eigenschaften, in Vergleichung mit den vielen übrigen unerkannten, an logischem Werthe vollkommen gleich zu setzen sey der vollständigen Erkenntniß des ganzen ewigen und unendlichen, aus unendlichen Attributen bestehenden göttlichen Wesens selber. Eine wahre und adäquate Idee von dem einen oder dem andern besondern Attribut Gottes ist und bleibt immer eine unadäquate, mangelhafte Idee in Beziehung auf das ganze, aus unendlichen Eigenschaften bestehende, ewige und absolut unendliche Wesen Gottes. — Einen solchen Sprung im Schließen, wie der von der Wahrheit und Vollkommenheit eines Theils auf die Wahrheit und Vollkommenheit des vollständigen Ganzen in unsrer Erkenntniß Gottes, möchte uns die Logik nicht verstatten wollen. Und gewiß werden wir uns vor einem solchen Sprunge im Schließen bei dem Streben nach Erweiterung der ersten und höchsten Erkenntniß sorgfältig zu hüten haben, da ja Spinoza selber (propos. XXXV. p. 2) behauptet, daß gerade in dem Mangel an Erkenntniß, welchen unadäquate, oder ver-

stümmelte und confuse Ideen involviren, die Falschheit liege; indem Falschheit weder in einer absoluten Privation, noch in einer absoluten Unwissenheit bestehen könne, ignoriren und irren verschiedene Dinge seyen. Nun trifft dieses aber den Charakter der Erkenntniß Gottes, wie Spinoza dieselbe nur zu besitzen behauptete, als eine Erkenntniß, welche weder in absoluter Privation, noch in absoluter Unwissenheit bestand, aber doch auch eben so wenig, ja noch weniger auf absolute Vollständigkeit Ansprüche machen durfte. Hiernach legte demnach Spinoza selber das Geständniß ab, daß er sich des Besitzes der vollkommensten Idee nicht rühmen könne, die als solche alle Realitäten ihres Objects enthalten müßte. Nach der Strenge des Buchstabens seine Erklärungen gedeutet, war die vollkommenste Idee, ihrer Mangelhaftigkeit und Unvollständigkeit wegen, keine wahre, zum wenigsten keine zuverlässige Idee, und darum untauglich, ein System durchaus wahrer und vollkommener Erkenntnisse daraus abzuleiten. Die vollkommenste, das ganze Wesen Gottes erschöpfende Idee also keine wahre und gewisse, und die wahre und zuverlässige keine vollkommene und vollständige, als eine Erkenntniß, deren Object, das Erkannte, nur den kleinern Theil von dem Wesen Gottes ausmachte! Diese letztere unvollständige Erkenntniß konnte darum auch allein nur dem Spinoza zur Norm des Wahren dienen. Aber welche unzuverlässige Norm bei der Möglichkeit, daß — wie unser Tennemann erinnert — das Erkannte durch das Unbekannte sehr umgeändert, vervollständiget und berichtiget, ja wohl gar umgestoßen werden könne.

So mißlich und unsicher stände es demnach um Spinoza's Ueberzeugung von der Wahrheit und Gewißheit der absoluten Erkenntnißart des Absoluten, bestehend in vollkommener Uebereinstimmung mit dem Wesen und Seyn desselben, so lange wir uns bloß an den ausdrücklichen Buchstaben seiner Aussprüche und Aeußerungen darüber halten wollen.

Eine ganz andere Ansicht gewinnt dagegen die Sache, wenn wir Jacobi's Meinung, die Gotteslehre Spinoza's betreffend, in Einstimmung mit Schelling beipflichten wollen. Jacobi nämlich, von dem auch Schelling (s. dessen Beschreibung der Idee des Absoluten in der neuern Zeitschrift für speculative Physik S. 57) urtheilt, daß er in Ansehung dieses Punctes durch seine Darstellung noch am tiefsten in das Innere des Spinozismus eingedrungen sey, erklärt sich über den gedachten, für die Lehre des Spinoza so wichtigen und entscheidenden Punct auf eine deutliche und bestimmte Weise in einer Anmerkung zu seiner zweiten Darstellung des Lehrgebäudes von Spinoza (s. F. H. Jacobi's Werke 4ter Bd. 1ste Abtheil. Leipzig 1819). „Meine Meinung, sagt daselbst (S. 189) der gründliche und geistreiche Kenner und Kritiker des Spinozismus, ist diese: der Gott des Spinoza hat außer den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andere Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen, und beides mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwei Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken an sich betrachtet, gehört nach Spinoza eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereiniget einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andre. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereiniget, und in jedem Dinge nothwendig Ein

Ding sind, so muß eben dieses von allen übrigen Eigenschaften der Substanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten seyn. Diesen richtigen Schluß hat auch Spinoza selbst gemacht, und sich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weise zu entwickeln. Warum er aber dieser Entwickelung sich enthalten, und seine, auf dem gedachten richtigen Schlusse beruhende Ueberzeugung, daß mit der Erkenntniß der beiden unendlichen Eigenschaften Gottes auch zugleich die vollständige Erkenntniß des ganzen göttlichen Wesens erschöpft seyn müsse, durch keine deutliche und bestimmte Erklärung hat aussprechen wollen, auch darüber giebt uns Jacobi einigen Aufschluß. „Ich bin überzeugt, bemerkt er am Schlusse der nämlichen Anmerkung, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punct nicht bloßgeben wollte.“ — Wohl mochte der Philosoph seine guten Gründe haben, eine Ueberzeugung für sich zu behalten, welche ihm, hätte er sie laut werden lassen, gewiß für eine höchst dreiste und zugleich anstößige, und insbesondre der Autorität des Offenbarungsglaubens sich geradezu widersetzende Behauptung wäre ausgelegt worden. Denn ein durchaus vollständiges, das ganze Wesen Gottes vollkommen erschöpfendes Vernunftwissen bedarf in keinem Betracht einer Ergänzung durch irgend einen Glauben. Wer demnach des Besitzes eines solchen Wissens sich rühmen kann, muß nicht nur alle anderen, aus irgend einer andern Quelle, außer der Vernunft, erhaltenen Belehrungen über Gott und dessen Verhältniß zur Welt für überflüssig, sondern auch sogar, wenn sie etwas, von jener absolut wahren und vollkommenen Vernunfterkenntniß des Göttlichen Verschiedenes, ja demselben wohl gar Widersprechendes enthalten, für Irrlehren erklären und verwerfen, sollte auch die Quelle, woraus dergleichen Belehrungen geschöpft sind, die höchste Autorität unmittelbarer göttlicher Offenbarung für sich aufweisen und geltend machen können.

Auf die, von einem unbekannten scharfsinnigen Denker in London an ihn gerichtete Frage: ob wir denn nicht mehrere Eigenschaften Gottes zu erkennen vermöchten, hatte Spinoza mit einem entschiedenen Nein (im 6ten Briefe) geantwortet, und daselbst auf die in der Ethik bereits enthaltenen Lehr- und Grundsätze sich berufen, aus denen erhelle, daß die menschliche Seele keine andere Eigenschaft Gottes, außer den beiden angegebenen, zu erkennen vermöge, eben darum, weil sie außer denselben keine andere involvire oder ausdrücke, aus diesen zwei Eigenschaften oder deren Affectionen aber doch kein anderes göttliches Attribut begriffen oder erschlossen werden könne.

Diese Lehre Spinoza's von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem facto, daß wir außer unserm Körper, und was sich aus dem unmittelbaren Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen, ist gewiß, wie Jacobi, auf den erwähnten 66sten Brief und die in demselben aus der Ethik citirten Stellen verweisend, ein vortrefflicher Fingerzeig, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen.

Diesen wahren Sinn glauben wir mit Jacobi und Schelling getroffen zu haben, wenn wir annehmen und voraussetzen: Spinoza habe, obschon gegen den ausdrücklichen Buchstaben seiner Aeußerungen darüber, namentlich in der aus dem 60sten Briefe angeführten Stelle, doch die, dem Geiste seines Systems entsprechende, Ueberzeugung gehabt, daß mit der Erkenntniß der beiden göttlichen Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung auch die Erkenntniß des ganzen, durch diese Attribute vollständig ausgedrückten göttlichen Wesens erschöpft sey. Diese Ueberzeugung beruhte bei ihm auf dem Schlusse: Weil an der Natur der menschlichen Seele außer dem Denken und der Ausdehnung keine andern Attribute des Absoluten ausgedrückt sind, die Seele außer diesen auch keine andern erkennen, oder auf andern schließen kann, so

können dem Absoluten eben darum auch keine andern außer jenen beiden Attributen zukommen.

In diesem kategorischen, absoluten Bewußtseyn Spinoza's liegt demnach der Vereinigungspunct seines a priori und a posteriori; — der Punct, in welchem das reine und das empirische Bewußtseyn schlechthin ungetrennt und im absoluten Bewußtseyn als vereinigt in absoluter Einheit und Identität gesetzt waren. Im reinen Bewußtseyn hatte Spinoza Gott unter dem Begriffe des absolut unendlichen Wesens gefaßt, bestehend aus unendlichen Eigenschaften, deren jede sein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, und ihn dergestalt a priori definirt und demonstrirt. Im empirischen Bewußtseyn fand er das Seyn und Wesen Gottes der menschlichen Seele als Object ihrer Erkenntniß gegeben, und an der Natur derselben ausgedrückt durch die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Jenes reine und dieses empirische Bewußtseyn; — des a priori der Idee des absolut unendlichen, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden Wesens, und des a posteriori in und mit der Erkenntniß gewisser, der Qualität nach bestimmter Eigenschaften vereinigt nunmehr Spinoza in dem absoluten Bewußtseyn, d. i. der absoluten Erkenntnißart der Einheit und Identität des Erkennens und des Seyns, in dem er das, dem Wesen Gottes gleiche Seyn mit dessen, an der Natur der menschlichen Seele durch die beiden Attribute ausgedrückten, und auf diese Weise ihr geoffenbarten Daseyn, als ungetrennt und als Eines und identisch setzte.

Und so hätte demnach auch Spinoza schon in und mit seiner absoluten, in intellectueller Anschauung bestehenden, Erkenntnißart der Einheit und Identität des Denkens und des Seyns den Punct gefunden, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst, Eins sind. An diesem Puncte mußte er nun auch sein System befestigen, als dem höchsten Princip, wodurch die Wahrheit und Realität dieses Systems nur konnte begründet,

und aus dieſer erſten Erkenntniß alle andere Erkenntniß abgeleitet werden. — Da wir mit dieſem Puncte den Schlüſſel gefunden haben, der uns den wahren Sinn des Spinoza'ſchen Lehrgebäudes aufſchließt, und auch zugleich einen ſichern Probirſtein, woran wir die Haltbarkeit und Feſtigkeit des ganzen Gebäudes, oder ſeine Grundloſigkeit und Gehaltloſigkeit werden prüfen können, ſo mögen wir nun ohne Weiteres an die Darſtellung der Hauptlehren des Syſtems ſelbſt gehen.

Dieſe Hauptlehren, welche zuſammen das freilich unvollendete metaphyſiſche Syſtem einer, zum Pantheismus und Fatalismus führenden, Wiſſenſchaft Gottes und der Welt der Dinge, und einer darauf gegründeten Sitten- und Religionslehre, ausmachen, laſſen ſich auf folgende, in Spinoza's Ethik abgehandelte Gegenſtände zurückführen:

Erſtlich; die Idee von Gott, ſeinem Weſen und Seyn, und ſeinen unendlichen Eigenſchaften.

Zweitens; die Erklärung der Abkunft des Endlichen, oder die Welt der Dinge aus dem Abſoluten, und die Beſtimmung ihres Verhältniſſes zu dem Urweſen und Urſeyn.

Drittens; Unterſuchungen über die Natur, und den Urſprung der menſchlichen Seele insbeſondre, und ihre Verbindung mit Gott und der Natur überhaupt; und endlich

Viertens; eine, auf dieſe theoretiſchen Lehren von Gott, der Natur und der menſchlichen Seele gegründete, und daraus abgeleitete praktiſche Sitten- und Religionslehre.

Die eigentliche Quelle, woraus wir die Kenntniß aller dieſer Lehrſtücke ſchöpfen müſſen, iſt, wie bekannt, Spinoza's Ethik nach den fünf Haupttheilen, worin die genannten Gegenſtände abgehandelt werden. An dieſe Quelle werden auch wir uns demnach zu halten haben, doch zugleich mit Benutzung der Stellen, die hin und wieder in Spinoza's Briefen zu Erläuterung

und noch genauerer Bestimmung, oder auch zu Rechtfertigung des einen und des andern in der Ethik erklärten Grundbegriffes, oder aufgestellten und demonstrirten Satzes, zu finden sind.

## Erstes Lehrstück.

### Die Lehre von Gott, seinem Wesen und Seyn nach betrachtet, als die Grundlehre des gesammten Systems.

Der Regel seiner empfohlnen Methode getreu, die ihm vorschrieb, die beste Schlußart aus einem besondern bejahenden Wesen, oder aus einer wahren und richtigen Definition herzunehmen, welche, wenn sie vollkommen ist, das innere Wesen einer Sache erklären muß, entweder durch ihre nächste Ursache, wofern der Gegenstand ein erschaffenes Ding ist, oder, wofern ein unerschaffenes, aus dem Wesen und nothwendig vorauszusetzendem Seyn dieses Dinges selbst, mit Ausschließung aller von ihm verschiedenen Ursache, beginnt der, bei Grundlegung und Ausführung seines Systems nach der Norm dieser Methode verfahrende, speculative Denker den Gliederbau dieses Systems gleich Anfangs mit einer Reihe von Erklärungen gewisser Grundbegriffe des reinen Verstandes, aus welchen Erklärungen sodann die ersten von ihm aufgestellten Grundsätze gebildet sind.

An der Spitze dieser Definitionen steht die von dem Begriffe desjenigen Dinges, welches die Ursache seiner selbst (causa sui) ist, worunter kein anderes Ding kann verstanden werden, als nur das Eine und Einzige, dessen Wesen die Existenz involvirt, oder dessen Natur nur als existirend kann begriffen werden.

Nach dieser und den übrigen, der Definition von Gott vorhergehenden Erklärungen der Begriffe von dem in seiner Art Endlichen, so wie von dem, was unter

Substanz, einem Attribute und einem Modus zu verstehen ist, folgt nun sogleich die aus jenen Erklärungen, als ihren Elementen, gebildete Definition von Gott. Der metaphysische Gotteslehrer versteht unter Gott das absolut unendliche Wesen, d. h. eine Substanz, bestehend aus unendlichen Attributen, deren jedes das ewige und unendliche Wesen (Gottes) ausdrückt. Als ein absolut, keineswegs als ein bloß in seiner Art unendliches Ding muß Gott darum gedacht werden, weil wir dem nur in seiner Art Unendlichen unendliche Eigenschaften absprechen können, nicht aber dem absolut Unendlichen, zu dessen Wesen alles gehört, was dieses Wesen ausdrückt, und keine Negation in sich schließt.

Die angeführten Definitionen, und insbesondre die Erklärung von Gott, als dem absolut unendlichen Wesen, vorausgeschickt, stellt unser speculative Gotteslehrer als Axiome unter andern die Sätze auf: Alles was ist, ist entweder in sich, oder in einem andern; und was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, das muß durch sich selbst begriffen werden. Was endlich als nicht existirend kann begriffen werden, dessen Wesen schließt die Existenz nicht ein (Axiom. I. II. VII.).

Wenn nun, dem ersten der genannten Axiome zufolge, das gesammte Gebiet des Seyenden in das in sich, und das in einem andern Existirende sich theilt, so frägt es sich demnach: unter welchem Begriffe die erstere, und unter welchem die letztere Art von Existenz gedacht werden müsse? — Wir dürfen eine kategorische Antwort auf diese Frage nicht lange suchen. Spinoza giebt sie uns gleich in seinem zweiten Axiom, und in der dritten seiner Definitionen, der Definition des Substanzbegriffes. Vergleichen wir beides mit einander, jenes Axiom, welches aussagt, daß das, was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, durch sich selbst muß begriffen werden, und diese Definition, welche die Substanz für dasjenige erklärt, was in sich selbst ist, und durch sich selbst begriffen wird, so leuchtet es so-

fort ein, daß unter dem In-sich-Seyenden kein anderes als das Seyn der Subſtanz könne gedacht werden. An dieſen Begriff, als den Grundbegriff ſeines Syſtems, hält ſich nun unſer Spinoza, entwickelt ihn noch weiter, ſucht ihn von allen Seiten zu beleuchten, und alle weſentliche und nothwendige Prädicate und Beſtimmungen aus der gegebenen Definition deſſelben abzuleiten, bis er auf dieſem Wege des Explicirens und Demonſtrirens zu dem Reſultate geführt wird, daß Gott, oder das abſolut unendliche Weſen, nicht nur Subſtanz, ſondern auch die Eine und einzige Subſtanz in der geſammten Natur ſey. Aus den gegebenen Erklärungen, theils von der Subſtanz ſelbſt, theils von den modis derſelben, worunter er ihre Affectionen, oder dasjenige verſteht, was in einem andern iſt, und vermittelſt deſſelben gedacht wird, ergab ſich zunächſt der, aus dieſen Erklärungen zu demonſtrirende Satz, daß die Subſtanz ihrer Natur eher als ihre Affectionen ſeyn müſſe, ſo wie der Satz, daß es außer dem, das Weſen der Subſtanz durch ihre Attribute erkennenden Verſtande, nichts giebt, als entweder Subſtanzen, oder ihre Affectionen. Durch die zunächſt folgenden demonſtrirten Lehrſätze, daß erſtens: zwei Subſtanzen von verſchiedenen Attributen nichts mit einander gemein haben, da der Begriff der einen Subſtanz den der andern nicht einſchließt; daß zweitens: eben darum, wenn ſie nichts mit einander gemein haben, keine die Urſache der andern (zufolge des 4ten Grundſatzes) ſeyn kann; daß es aber drittens: in der Wirklichkeit nicht zwei oder mehrere Subſtanzen von einerlei Natur oder Attribut geben könne, die als ſolche etwas unter ſich gemein haben, hatte Spinoza den Satz als Schlußfolge vorbereitet und herbeigeführt: die Subſtanz könne alſo ſchlechthin nicht von Etwas hervorgebracht werden, weder von einer andern Subſtanz, noch von einer Affection dieſer andern Subſtanz, da ſie ja ihrer Natur nach eher geſetzt ſeyn muß, als die Affectionen, und mithin nicht Subſtanz wäre, wofern ihre Erkenntniß von der Erkenntniß einer andern

Subſtanz oder einer Affection dieſer andern Subſtanz, als von ihrer Urſache abhinge. Iſt aber dieſes, folgerte Spinoza weiter, ſo wird die Subſtanz die Urſache ihrer ſelbſt ſeyn. Nun hatte er (nach der erſten Definition) unter Urſache ſeiner ſelbſt dasjenige verſtanden, deſſen Weſen die Exiſtenz einſchließt, oder deſſen Natur nicht anders denn als exiſtirend gedacht werden kann, woraus denn folgerecht ſich ergab, daß zur Natur der Subſtanz, als der causa sui, Exiſtenz gehören müſſe. Aber welche Art von Exiſtenz, eine endliche oder eine unendliche? Daß die Subſtanz nicht als endlich exiſtiren könne, erweiſt Spinoza (im 7ten Lehrſatze) aus dem Grunde, weil ſie ſonſt durch eine andre von derſelben Natur, welche auch nothwendiges Daſeyn hätte, müßte eingeſchränkt werden, welches zu der, als ungereimt bereits erwieſenen, Annahme und Vorausſetzung des Daſeyns zweier Subſtanzen von einerlei Attribut nöthigen würde. Iſt überdies Endlichſeyn in der That zum Theil eine Verneinung, und Unendlichſeyn die abſolute Bejahung der Exiſtenz eines Weſens, ſo folgt auch ſchon aus dem erwähnten 7ten Lehrſatze allein, daß jede Subſtanz unendlich ſeyn müſſe.

Aus der nothwendigen Unendlichkeit der Subſtanz konnte Spinoza nun auch die Untheilbarkeit derſelben folgern. Und er thut dieſes wirklich. Im 13ten Lehrſatze führt er nämlich für die Untheilbarkeit der Subſtanz einen apagogiſchen Beweis vermittelſt des Dilemmas, daß, unter Vorausſetzung ihrer Theilbarkeit, ihre getrennten Theile entweder die Natur der abſoluten Subſtanz behalten oder nicht behalten müßten, im erſtern Falle alſo aus der einen Subſtanz mehrere von einerlei Natur entſtehen würden, im letztern die abſolute, unendliche Subſtanz zu exiſtiren aufhören müßte, welches beides doch ungereimt ſey. Im Zuſatze zu dieſem Lehrſatze fügt er noch die Bemerkung hinzu: es werde die Untheilbarkeit der Subſtanz auch noch einfacher daraus begriffen, daß die Natur derſelben nicht anders als unendlich, und unter einem Theile der Subſtanz

nichts anders, als eine endliche Substanz gedacht werden könne, welches (nach Lehrsatz 8) einen offenbaren Widerspruch enthalte.

Durch die, der Substanz beigelegten, aus ihrer Definition entwickelten und erschlossenen Prädicate einer in ihrem Wesen selbst gegründeten Existenz, ihrer absoluten Unendlichkeit und Untheilbarkeit, war nun schon ein Band der Einheit und Identität geknüpft zwischen dem Substanzbegriffe und dem Begriffe von Gott, als dem absolut unendlichen und nothwendig existirenden Wesen, welches, als die causa sui, die Existenz nothwendig einschließt. Nun hatte aber unser transcendentaler Gotteslehrer unter Gott eine aus unendlichen Attributen bestehende Substanz verstanden, deren jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. Sollte dieser aufgestellte Begriff von Gott mit dem Substanzbegriffe überhaupt als vereinbar sich bewähren, so mußte freilich nothwendig dargethan werden, daß es keinesweges ungereimt sey, einer Substanz mehrere Attribute beizulegen, indem die Einheit und Untheilbarkeit der Substanz ganz und gar nicht eine Art von Mehrheit in ihr ausschließe. Das ist es auch, was Spinoza mit ausdrücklichen Worten sagt, indem er sogar noch weiter geht mit der Behauptung: es sey einleuchtender als sonst irgend etwas, daß jedes Ding unter einem (das Wesen desselben ausdrückenden) Attribute gedacht werden müsse, und je mehr es (Lehrsatz 9) Realität oder Seyn hat, desto mehrere Attribute müßten ihm auch zukommen. Ist aber dieses, und gehört zum Wesen Gottes, als des absolut Unendlichen, alles was ein Wesen (reales Seyn) ausdrückt, so ist auch der Begriff von Gott, als einer aus unendlichen Eigenschaften bestehenden Substanz, von welchen eine jede ein ewiges und unendliches Seyn ausdrückt, vollkommen begründet, und gegen alle Einwürfe gesichert. Spinoza durfte darum auch gegen die Gültigkeit des Schlusses (Schol. prop. X) protestiren, den man von dem Gedachtwerden und Vorhandenseyn mehrerer real verschiedener Attribute auf eine Mehrheit und

Verschiedenheit der Substanzen selber machen möchte. Wenn auch, bemerkt er nämlich (in dem erwähnten Zusatze zu dem 10ten Lehrs.) zwei real verschiedene Attribute gedacht werden, d. i. eines ohne Vermittelung des andern, so könne daraus doch nicht geschlossen werden, daß diese beiden real verschiedenen Attribute zwei Dinge, oder zwei verschiedene Substanzen ausmachen. Denn es gehört zum Wesen der Substanz, daß jedes ihrer Attribute durch sich begriffen werde, weil alle Attribute, die sie besitzt, immer zugleich und zumal in ihr gewesen sind, und darum auch keines von dem andern hat hervorgebracht werden können.

Aber kann es nicht demohngeachtet — wie sich doch immer noch fragen läßt — eine Mehrheit von Substanzen geben? — Eine Mehrheit von Substanzen annehmen, hieße dann eben so viel, als eine Mehrheit von Dingen setzen, denen allen auf die gleiche Weise die wesentlichen Prädicate der Substanzialität, ursprüngliche, unerschaffene, in ihrem Wesen selber gegründete Existenz, nothwendige Unendlichkeit und Untheilbarkeit zukommen; und die mithin als eben so viele, von einander geschiedene und auch zugleich (nach dem 5ten Lehrs.) von einander realiter verschiedene, wahrhaft existirende Dinge zu betrachten sind. Sollten wir nun nicht, wofern anders Spinoza eine solche Mehrheit von Substanzen zulassen wollte, zu dem Schlusse berechtiget seyn, daß ein solches System eines absoluten Pluralismus von substanziellen Naturen auch unfehlbar in die Lehre eines absoluten Polytheismus ausgehen müsse, nachdem erst einmal der Substanzbegriff mit dem Begriffe von Gott durch Uebertragung der Prädicate der Substanzialität auf das Wesen Gottes, identificirt worden ist? — Aber die Bündigkeit dieses Schlusses würde uns Spinoza ganz und gar nicht einräumen dürfen, sondern zu seiner Rechtfertigung und unsrer Zurechtweisung an die, in der Erläuterung der 5ten Definition gemachte Unterscheidung zwischen dem absolut und dem bloß in seiner Art Unendlichen erinnern, wo er den Unter-

schied darin gesetzt hatte, daß von diesem letztern unendliche Attribute können verneinet werden, dagegen zu dem Wesen des erstern alles gehört, was dieses Wesen ausdrückt, und keine Negation in sich schließt. Eine Mehrheit von Substanzen auch annehmen, heißt darum noch gar nicht behaupten, daß allen diesen Substanzen das Prädicat absoluter Unendlichkeit zukommen müsse, da jede unter ihnen ja nur als ein in seiner Art unendliches Ding dürfte anerkannt werden, wodurch zugleich der Folgerung ausgewichen wird, daß jene Annahme zu der vernunftwidrigen (absurden) Behauptung einer Mehrheit absolut unendlicher göttlicher Wesen führen müßte. Nur Eine Substanz also mit dem Prädicate absoluter Unendlichkeit; und diese eine und einzige Substanz Gott, als das absolut unendliche Wesen. Alle andre sogenannte Substanzen außer dieser einen absolut unendlichen, göttlichen Substanz, sind lediglich in ihrer Art unendliche Dinge. — Können aber auch wohl überall nur dergleichen Wesen Substanzen genannt werden? —

Es wäre nicht bloß dem Geiste, sondern auch selbst schon dem klaren Buchstaben des Systems entgegen, wenn man dem Spinoza die Meinung unterschieben wollte, als habe er irgend einem nur in seiner Art unendlichen Dinge, deren es freilich viele und mannichfaltige geben könnte, den Charakter der Substanzialität zugestehen wollen. So ist zwar ein jedes Attribut der absolut unendlichen Substanz ein in seiner Art Unendliches, sofern es das Wesen der Substanz, auf gewisse Weise und von einer gewissen Seite betrachtet, ausdrückt. Aber darum sind doch, wie schon erwähnt, zwei oder mehrere real verschiedene Attribute, die einer und derselben Substanz zukommen können, nicht für zwei oder mehrere verschiedene Substanzen zu halten, obschon der Natur der Substanz gemäß, ein jedes dieser Attribute durch sich selbst begriffen wird. Wesen und Eigenschaften sind daher nicht mit einander zu verwechseln. Denn es kann viele und real verschiedene Eigenschaften Einer Substanz geben; — auch werden ihr wirklich am

so mehrere zukommen, je mehr Realität oder Seyn sie selbst involvirt. Diese Vielheit und reale Verschiedenheit der Attribute ist aber doch keine Vielheit und reale Verschiedenheit substanzieller Wesen selber. Und der Inbegriff aller, einer Substanz zukommenden Eigenschaften drückt sonach nur das ganze, vollständige und allseitige Wesen der Substanz aus, oder ist die Substanz selber, sofern ihr Wesen von allen Seiten und nach allen Betrachtungsarten von dem Verstande erkannt und begriffen wird.

Kann nun hiernach von einer Mehrheit real verschiedener Attribute nicht geschlossen werden auf eine Vielheit real verschiedener substanzieller Dinge selbst, unter denen dem einen dieses, dem andern ein anderes Attribut inwohnte, so darf man ohnstreitig zu einem solchen Schlusse noch weniger befugt seyn in Beziehung auf die vielen und real verschiedenen bloßen Affectionen, die in einer und derselben Substanz vorhanden seyn können. Diese Affectionen alle rechnet Spinoza, wie wir weiter unten sehen werden, zur natura naturata im Gegensatze mit der natura naturans, unter welcher letztern er die absolute, unendliche Substanz selber mit ihren unendlichen, ihr Wesen ausdrückenden Eigenschaften versteht. Aber er unterscheidet da noch zwischen unendlichen und endlichen Affectionen oder modis, einem unendlichen und einem endlichen Verstande und Willen in Beziehung auf das Attribut des unendlichen Denkens, als in demselben gegründet; so wie zwischen einer unendlichen und einer endlichen Bewegung und Ruhe in Beziehung auf ein anderes, von jenem real verschiedenes Attribut der unendlichen Ausdehnung. — Daß keiner von allen endlichen Affectionen, also weder den einzelnen, das Wesen der einzelnen Seelen constituirenden Begriffen, noch irgend einem einzelnen, aus einem endlichen modus der Ausdehnung bestehendem körperlichen Dinge die Dignität einer Substanz zukommen könne, das leidet nun wohl keinen Zweifel. Bestimmter und deutlicher, als er es wirklich gethan hat, hätte

sich über diesen Punkt Spinoza gegen Descartes Annahme einer Mehrheit von endlichen Substanzen nicht erklären können. Doch auch selbst den unendlichen Affectionen der Attribute der Substanz hat Spinoza die Substanzialität absprechen müssen, indem er diese, gleich jenen endlichen, nur als natura naturata gelten läßt, die als solche lediglich einen gewissen bestimmten, obschon unendlichen modus eines und des andern, das ewige und unendliche Wesen der Substanz, als der natura naturans, ausdrückenden, Attributs bezeichnet, ohne welches mithin keiner von allen dergleichen modis weder seyn, noch gedacht werden könnte. Kann nun hiernach keinem, lediglich in seiner Art unendlichen Dinge — und alle die erwähnten unendlichen Modi oder Affectionen der verschiedenen Attribute der Substanz gehören doch unläugbar zu den in ihrer Art unendlichen Dingen — die Substanzialität zugestanden werden, so bleibt nichts anders übrig, als Namen und Charakter der Substanz ausschließend dem absolut Unendlichen zu vindiciren. Spinoza durfte daher bloß beweisen, daß es nur Ein absolut unendliches Wesen geben könne, dem, als solchem, unendliche Eigenschaften zukommen, so hatte er damit eo ipso zugleich den Beweis geführt, daß es nur Eine Substanz gebe und geben könne, und daß diese Eine und einzige Substanz Gott sey, weil Gott für das absolut unendliche Wesen (zufolge der 6ten Definition) war erklärt worden. Dieser Beweis war leicht und bündig aus der gegebenen Erklärung von dem absolut unendlichen Wesen selber zu führen. Muß nämlich das absolut unendliche Ding (nach Def. 6 und Schol. prop. X) nothwendig definirt werden, als dasjenige Ding, welches aus unendlichen Eigenschaften besteht, deren jede ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, dem also auch kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, kann abgesprochen werden, so müßte, wofern es noch irgend eine Substanz außer diesem absolut unendlichen Dinge geben sollte, dieselbe erklärt werden durch irgend ein Attribut dieses unendlichen

Dinges, und sonach würden zwei Substanzen von einerlei Attribute existiren, welches (nach prop. V) absurd ist.

Beweisen, daß es nur Ein unendliches Wesen gebe, hieß demnach zugleich beweisen, daß es nur Eine Substanz giebt, und daß eben darum auch dieser Einen und einzigen Substanz das Prädicat der Unendlichkeit zukommen muß. — Aus der so erwiesenen Behauptung, daß es außer Gott keine Substanz giebt noch gedacht werden kann, zog Spinoza die in die Augen springende Folge, daß Gott also einzig sey, d. h. daß es in der Welt der Dinge nur Eine Substanz gebe, und daß diese eine Substanz unendlich sey. — Gehört es nun zur Natur der Substanz, daß sie nothwendig existire, weil sie von keiner andern Substanz kann hervorgebracht werden, mithin die Ursache ihrer selbst ist, so daß ihr Wesen schon die Existenz nothwendig in sich schließt, so bedurfte es auch keines Beweises weiter für die nothwendige Existenz Gottes, als der Einen und einzigen Substanz, mit deren Wesen eo ipso zugleich die nothwendige Existenz schon gegeben und gesetzt war. — Es muß daher nicht wenig befremden, daß sich Spinoza demohngeachtet noch die ganz unnütze Mühe giebt, eine Wahrheit zu beweisen, die keines Beweises bedurfte, indem sie als eine unmittelbar gewisse Wahrheit ihre Evidenz in dem Wesen Gottes selber findet, so daß Gott ist, weil er ist, ohne einen andern, als den in seinem Wesen selbst liegenden Grund seines Daseyns zu haben. Aber man sieht es auch den für den XIten Lehrsatz geführten Demonstrationen auf den ersten Anblick sogleich an, daß sie alle insgesammt die, in dem Wesen Gottes selber gegründete, nothwendige Existenz desselben, als eine unmittelbar gewisse Wahrheit, schon voraussetzen. Die Demonstrationen sind nämlich lauter apagogische Beweisarten, die ihre ganze Beweiskraft nur aus jener Voraussetzung ziehen, und als Deductionen ad absurdum nur gelten können, so lange und so fern man diese

Voraussetzung selbst, als eine unumstößliche, unmittelbar evidente Wahrheit gelten läßt.

Man setze — so lautet die erste Demonstration — wenn es anders möglich ist, daß Gott nicht existire, so wird sein Wesen die Existenz nicht einschließen, welches absurd ist.

Ein zweiter Beweis wird durch folgendes Dilemma geführt: Wenn Gott nicht existiren sollte, so müßte, da das Nichtseyn so gut wie das Seyn eines Dinges seinen Grund haben muß, die Ursache auch von der Nichtexistenz Gottes entweder in der Natur Gottes selber, oder außer ihr liegen. Nun kann aber weder das erstere, noch das letztere statt finden. Nicht das erstere; es mag die außer Gott befindliche Ursache eine Substanz von derselben Natur seyn, womit eo ipso das Seyn Gottes zugestanden würde, oder auch eine Substanz von anderer Natur, weil eine solche, die mit Gott nichts gemein hat, auch seine Existenz weder setzen noch aufheben könnte. Und eben so wenig, ja noch weniger, kann ohne offenbaren Widerspruch die Ursache der Nichtexistenz Gottes in seiner eigenen Natur liegen, welche bei dieser Annahme den Grund ihres Seyns und zugleich auch ihres Nichtseyns in sich enthalten würde. — Bei diesen beiden apagogischen Demonstrationen a priori läßt es der metaphysische Gotteslehrer aber auch noch nicht bewenden, sondern fügt zu denselben noch eine dritte, leichter, wie er meint, zu fassende, von dem Daseyn endlicher Dinge ausgehende Demonstration a posteriori hinzu, die aber nichts desto weniger doch auch, seinem Dafürhalten nach, auf einem Fundamente a priori beruhen soll.

Wenn Nichtexistirenkönnen — so argumentirt hier Spinoza — ein Unvermögen, Existirenkönnen dagegen ein Vermögen ist, so sind die endlichen existirenden Dinge mächtiger, als das absolut unendliche Ding. Da nun das Widersinnige dieser Folge für sich einleuchtet, so existirt entweder gar nichts, oder das absolut unendliche Wesen existirt auch nothwendig. Abgesehen jedoch von

dem auf unſer eigenes Daſeyn als endlicher Weſen gegründeten Schluſſe auf die Exiſtenz Gottes, als des abſolut unendlichen Weſens, bedient ſich Spinoza deſſelben Grundſatzes von dem Nichtexiſtirenkönnen, als einem Unvermögen, und dem Exiſtirenkönnen, als einem Vermögen, zum Beweisgrunde, woraus a priori, unabhängig von der Vorausſetzung des Daſeyns des Endlichen, mit der höchſten Evidenz das Daſeyn des abſolut unendlichen oder vollkommenen Weſens, d. i. Gottes, zu folgern ſey. Wenn nämlich Exiſtirenkönnen ein Vermögen iſt, ſo muß auch ein Weſen um ſo mehr Kräfte zum Exiſtiren in ſich haben, je mehr Realität ſeiner Natur zukommt, woraus denn unwiderſprechlich erhellet, daß wir von der Exiſtenz keines Dinges gewiſſer ſeyn können, als von der Exiſtenz desjenigen Weſens, welches als das abſolut unendliche oder vollkommene Weſen alle Unvollkommenheit ausſchließt, dagegen die abſolute Vollkommenheit in ſich befaßt, und in und mit derſelben alſo auch ein abſolut unendliches Vermögen zu exiſtiren. — So war demnach die erſte Grundwahrheit, worauf alle übrigen Wahrheiten des Syſtems, als auf ihrem oberſten Princip, beruhten, als eine Wahrheit von der höchſten Evidenz feſtgeſtellt. Und daß zugleich das Daſeyn Gottes, wie ſein Weſen, eine ewige Wahrheit ſey, ergab ſich von ſelbſt aus der für das ewige und nothwendige Daſeyn Gottes a priori geführten Demonſtration, ſo wie aus derſelben auch die Einheit und Identität des Seyns und Weſens Gottes, desgleichen die Ewigkeit aller ſeiner Attribute und deren Unveränderlichkeit mit aller Evidenz gefolgert werden konnte. (Vergl. propos. XIX und XX. p. 1. nebſt den Scholien und Corollarien dieſer Lehrſätze.)

Mit der im reinen Verſtande, als einem ihm angebornen Inſtrumente, gegebenen, klar und deutlich entwickelten und beſchriebenen Idee des allervollkommenſten Weſens hatte Spinoza die Norm gefunden, wonach der Verſtand die Richtung zu Erweiterung der Erkenntniß, geſchöpft aus dieſer erſten Erkenntniß, der empfohl-

nen vollkommensten Methode gemäß, nehmen sollte. Darum war ihm auch an nichts so sehr gelegen gewesen, als nur sobald wie möglich zur Erkenntniß dieses Wesens zu gelangen. Denn die Vernunft wird ja alsdann der Abdruck und das Bild der Natur, wenn sie alle ihre Ideen aus derjenigen ableitet, welche den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur enthält.

Die Erkenntniß des Absoluten oder Gottes, als des absolut unendlichen und vollkommensten Wesens, gefaßt unter dem Begriffe der einen und einzigen, aus unendlichen Eigenschaften bestehenden Substanz, war aber nur die erste Grundlage des ganzen Systems. Von dieser allerersten Erkenntniß mußte nun fortgegangen werden zu Erforschung desselben Wesens, als der Quelle der ganzen Natur, um der großen und wichtigen, aber auch zugleich schwierigen Aufgabe, betreffend die Erklärung der Abkunft des Endlichen aus dem Absoluten, und die Bestimmung des Verhältnisses der Welt zu Gott, als dem Princip ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, den Forderungen der vollkommensten Methode gemäß eine Genüge zu leisten.

Wie und in wie weit nun unser metaphysische Lehrer einer Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge, dieses schwierigste Problem, worauf gerade jede Lehre des ἓν καὶ πᾶν ihr Hauptaugenmerk zu richten hat, zu lösen versucht, und auch überall nur zu lösen vermochte, werden die beiden demnächst folgenden Lehrstücke uns sagen können.

---

## Zweites Lehrstück.

**Die Lehre von der Abkunft der Welt der Dinge überhaupt aus Gott, und ihrem Verhältnisse der Immanenz und Dependenz zu demselben.**

---

Der Grundbegriff von Gott, als der einen und einzigen, absolut unendlichen Substanz, hat uns bis jetzt

nur zu Bestimmung derjenigen Eigenschaften Gottes geführt, welche von den ältern scholastischen, wie auch von neuern metaphysischen Theologen die perfectiones quaeescentes genannt zu werden pflegten, und von den operativen unterschieden wurden. — Zu Erklärung der Abkunft der Welt der Dinge aus Gott, und um ihr Verhältniß zu demselben einzusehen, müssen wir nun mit Spinoza zu Erforschung der operativen Eigenschaften des absolut unendlichen Wesens fortgehen, indem wir Gott nun auch nach seiner Caussalität, als Quelle des Ursprungs der gesammten Natur, zu betrachten haben. Und da uns eine Wissenschaft Gottes und der Welt der Dinge zugleich die Einrichtung und bestimmte Beschaffenheit, so wie die Ordnung der Natur, auf eine genügende Weise erklären soll, so wird der Lehrer einer solchen Wissenschaft auch den Grund der Möglichkeit dieser Beschaffenheit und dieser Ordnung in demselben Princip des Ursprunges der Natur aufweisen müssen. — Mit dem Begriffe der Substanzialität des absolut unendlichen Wesens war nun aber auch zugleich der Begriff der Caussalität desselben gesetzt. Der Substanz nämlich muß Kraft, und einer absolut unendlichen Substanz eine absolut unendliche Kraft zukommen, sofern sie durch deren Thätigkeit der Realgrund ihrer Accidenzen oder Affectionen ist. Und daß eine Substanz nicht ohne Accidenzen oder Affectionen, als ihr nothwendiges Correlat, seyn, noch gedacht werden könne, hatte Spinoza schon vorausgesetzt, indem er nach der gegebenen 5ten Definition den letztern Begriff mit dem erstern verknüpft, und die modos für Affectionen der Substanz, oder für dasjenige erklärt hatte, was in einem andern, der Substanz, ist, wodurch es auch begriffen wird. Gleichwie nun nach Spinoza's Ueberzeugung die Einheit und Einfachheit der Substanz eine Mehrheit und Verschiedenheit ihrer Attribute nicht ausschloß; eben so wenig nun auch eine Mehrheit und Mannichfaltigkeit von Affectionen dieser Attribute, von welchen modis die Substanz eben so wohl die Ursache seyn mußte, wie sie die Ursache ihrer selbst ist.

Mit dem (prop. XV.) ausgesprochenen Satze: Alles was nur irgend ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott seyn, noch gedacht werden, hatte Spinoza das Princip zu Erklärung des Ursprungs der Welt der Dinge aufgestellt, und das Verhältniß derselben zu der Einen göttlichen Substanz als ein Verhältniß zugleich der Immanenz und der Dependenz bestimmt.

Kann es nämlich außer (extra oder praeter) Gott eine Substanz geben, d. i. ein Ding, welches außer Gott in sich sey, so muß auch Gott aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende (transiens) Ursache seyn (prop. XVIII). Daß er aber aller Dinge, die in ihm sind, Ursache sey, und daß mithin nichts ohne ihn seyn noch gedacht werden könne, ergiebt sich eben daraus, daß Gott die einzige Substanz ist; alle Dinge außer ihm also nichts anders als lauter modi sind, die allein nur in der göttlichen Substanz existiren und durch sie allein auch nur begriffen werden können. Gott ist demnach die Ursache aller seiner Affectionen, so wie er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist. (prop. XV. und XVIII.)

Wie nun Gott die immanente Ursache aller Dinge ist, so ist er auch die freie Ursache derselben. Aber keinesweges etwa, als ob er machen könne, daß das, was aus seiner Natur folgt, d. h. was in seiner Macht ist, nicht geschehe, oder von ihm selbst nicht hervorgebracht werde. Er, und auch nur Er allein, ist die freie Ursache aller Dinge einzig und allein darum, weil Er allein nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur existirt; auch lediglich nach der Nothwendigkeit seiner Natur und den Gesetzen derselben, von Niemand gezwungen, handelt (prop. XVII. Corollar I und II und Schol.). In dieser absoluten Unabhängigkeit des Seyns und des Handelns von allem äußern fremden Zwange besteht allein die wahre göttliche Freiheit, vermöge welcher Gott weder äußerlich noch innerlich von etwas anderem, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln bestimmt wird.

Gott also die immanente und auch die allein und absolut freie Ursache aller Dinge, und das nicht bloß als die wirkende Ursache (causa efficiens) ihres Daseyns, sondern auch als der Grund ihres Wesens. Denn wäre er nicht die Ursache von dem Wesen der Dinge, so könnte das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden, welches aber zufolge des XVten Lehrsatzes, daß nichts ohne Gott seyn noch gedacht werden kann, absurd ist.

Aller Dinge, ihres Wesens wie ihres Seyns Ursache (causa formalis und efficiens), ist Gott durch seine Macht, und diese Macht, durch die er selbst, als die causa sui, und durch die Alles ist und handelt, ist sein actuoses Wesen selber. Daher ist auch Alles, wovon wir nur irgend erkennen, daß es in Gottes Macht sey, nothwendiger Weise da, weil es in seinem, mit seiner Macht identischen actuosen Wesen so begriffen seyn muß, daß es daraus nothwendig folgt, und also auch nothwendiger Weise da ist. (prop. XXXIV und XXXV.)

Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß nun aber Unendliches in unendlichen Weisen folgen, d. i. Alles, was von einem unendlichen Verstande kann gedacht werden, darum, weil die göttliche Natur absolut unendliche Attribute besitzt, deren jedes auch in seiner Art das unendliche Wesen Gottes ausdrückt (propos. XVI). Und da Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind, so hat auch Alles, was aus der absoluten Natur eines gewissen göttlichen Attributs folgt, immer und als unendlich existiren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich (propos. XXXI). Obschon aber ewig und unendlich, verhält sich doch alles, was bloß aus irgend einem göttlichen Attribut auf eine gewisse bestimmte Weise folgt, zu diesem Attribut selbst nur wie die Folge zu ihrem Grunde, oder wie abgeleitetes zum ursprünglichen Seyn, und wie das Gewirkte zu seinem Wirkenden.

Um nicht Ungleichartiges in einander zu mischen und mit einander zu verwechseln, sondern gehörig getrennt zu halten, bedient sich Spinoza zu Bezeichnung des zu Unterscheidenden der beiden ihm eigenen Ausdrücke: natura naturans und natura naturata. Unter der natura naturans müsse man, erinnert er, dasjenige verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücken, d. i. Gott, sofern derselbe als freie Ursache betrachtet wird. Alles aber, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, gehört zur natura naturata, d. i. alle modi der Attribute Gottes, so fern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können. (Schol. propos. XXIX.)

Es frägt sich nun: Welches sind diese modi, von welcher bestimmten Art und Qualität? — Als Affectionen der göttlichen Attribute müssen sie durch eines oder das andere derselben begriffen werden, durch ein Attribut nämlich, dessen Begriff sie involviren, indem sie dasselbe auf eine gewisse und bestimmte Weise (certo et determinato modo) ausdrücken. Eine bestimmte Erkenntniß der, zur natura naturans gehörenden göttlichen Eigenschaften muß demnach auch so fort zu einer bestimmten Erkenntniß der in diesen Attributen gegründeten, aus ihnen nothwendig folgenden, und durch sie allein nur zu begreifenden modi führen.

Aus dem (propos. XIV. p. 1) aufgestellten und demonstrirten Satze, daß es außer Gott keine Substanz geben könne, hatte Spinoza vorläufig schon den Schluß gezogen (Corollar. II), daß das ausgedehnte und das denkende Ding entweder Eigenschaften Gottes seyen, oder Affectionen der Eigenschaften Gottes. — Hier dürfen wir unsern Metaphysiker nun wohl fragen: Wie er dazu komme, gerade nur diese beiden verschiedenen Arten von Realitäten zu nennen? Er wird und kann uns darauf ohne Zweifel keine andre Antwort

geben, als die: daß er die genannten beiden Gattungen des Realen in der wirklichen Natur, als ein Gegebenes, auf das Zeugniß des empirischen Bewußtseyn annehme. Diese Antwort giebt er uns auch wirklich in dem 5ten Axiom des 2ten Theils der Ethik, welches die Aussage des unläugbaren Factums der Erfahrung enthält: Nullas res singulares, praeter corpora et cogitandi modos, sentimus nec percipimus. Auf dieses Factum der Erfahrung gründet er nun auch den Beweis für die beiden Grundlehren seines Systems, daß das Denken und die Ausdehnung Attribute Gottes sind, oder daß Gott ein denkendes und ein ausgedehntes Ding ist (res cogitans und res extensa). Da nämlich die besondern oder einzelnen Dinge (res singulares oder particulares) nichts weiter sind als Affectionen der Eigenschaften Gottes, oder modi, durch welche die Attribute Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise (certo et determinato modo) ausgedrückt werden (nach Corollar. prop. XXV. p. 1.), so kommen also Gott diejenigen Attribute zu, deren Begriff alle jene einzelne Wesen involviren, und durch welche sie auch begriffen werden. Es ist demnach das Denken eines, und auch die Ausdehnung eines von den unendlichen Attributen Gottes, welche das ewige und unendliche Wesen desselben ausdrücken; jenes als diejenige Eigenschaft, worauf sich alle besondere Weisen des Denkens oder alle einzelne in ihr gegründete und durch sie allein nur zu begreifende Gedanken, und dieses, das Attribut der Ausdehnung, als die von jener verschiedene Eigenschaft, worauf sich eben so die einzelnen körperlichen Dinge beziehen, die gleicher Weise in diesem Attribute allein gegründet sind, und auch allein nur durch dasselbe können begriffen werden. — Das ausgedehnte und das denkende Ding kann demnach nur das eine oder das andere seyn, entweder eine Eigenschaft Gottes oder eine Affection dieser Eigenschaft; aber beides freilich nicht in der gleichen Beschaffenheit und Dignität. Als bloße Affection, oder als bloßer modus ist das ausgedehnte Ding ein einzelnes körperliches Ding,

und das denkende Ding der einzelne Begriff von diesem körperlichen Dinge (idea corporis actu existentis). — Als Eigenschaften der göttlichen Substanz betrachtet, müssen aber Ausdehnung sowohl als Denken von aller Einschränkung gänzlich frei seyn, und mithin als ewig, als nothwendig und unendlich gedacht werden; da beide dieser Attribute, obgleich freilich ein jedes nur in seiner Art, auf eine gewisse Weise, oder von einer gewissen Seite die Natur desjenigen Wesens ausdrücken, welches das absolut unumschränkte und absolut vollkommene Wesen ist. (ens absolute in essentia indeterminatum et perfectum. Epist. XLI.)

Als ein Attribut Gottes kann demnach die Ausdehnung so wenig, wie das Denken, endlich und beschränkt, mithin auch nicht theilbar seyn; sie muß vielmehr nothwendig als unendlich und untheilbar gedacht werden. Nur in dieser Dignität kann sie zur natura naturans gehören. Spinoza giebt sich daher auch alle Mühe, die Einwürfe zu entkräften, welche gegen die absolute Untheilbarkeit der Ausdehnung erhoben werden können, und auch wirklich gemacht zu werden pflegen. — Da er die Schöpfung körperlicher oder ausgedehnter Wesen durch irgend eine göttliche Kraft und Macht als völlig unbegreiflich verworfen, und bewiesen zu haben glaubte, daß keine Substanz von einer andern könne hervorgebracht werden; auch daß es außer Gott überall keine Substanz geben und keine gedacht werden könne, so blieb ihm nun nichts anders übrig, als die ausgedehnte Substanz zu einem von den unendlichen Attributen Gottes zu machen, um den Grund der Möglichkeit der einzelnen körperlichen, wirklich in der Natur vorhandenen Dinge, in dieser Eigenschaft nachweisen zu können. Diese Dignität eines göttlichen Attributs der ausgedehnten Substanz zu vindiciren, und zu zeigen, daß sie in keinem Betracht der göttlichen Natur unwürdig sey, dringt er auf die nöthige Beachtung einer zwiefachen Vorstellungsart der Quantität: einer abstracten und oberflächlichen durch die bloße Einbildungskraft, und

einer wahren und reellen durch den Verſtand. Nach der erſten Vorſtellungsart, wie wir die Quantität uns gemeinhin und ſo leicht imaginiren, wird ſie allerdings bloß als endlich, und aus Theilen zuſammengeſetzt, mithin als theilbar, befunden werden. Faſſen wir ſie aber mit dem Auge des reinen Verſtandes auf, wie ſie von dieſem als Subſtanz erblickt wird, ſo werden wir ſie unfehlbar als unendlich, als einzig und untheilbar anerkennen müſſen. (Schol. Propos. XV und Ep. XXIX.)

Mit den erkannten beiden Attributen Gottes, deren jedes in ſeiner Art unendlich iſt, und das ewige und unendliche Weſen Gottes auf ſeine eigene Weiſe ausdrückt, iſt nun auch die Erkenntniß dieſes Weſens ſelber, als der natura naturans, erſchöpft.

Daß nach Spinoza's Ueberzeugung mit Entdeckung der beiden, an der Natur der menſchlichen Seele ausgedrückten Eigenſchaften, die ganze Erkenntniß der göttlichen Natur ihrem Seyn und Weſen nach völlig erſchöpft ſey, und daß und warum der menſchliche Verſtand ſeiner Sache gewiß ſeyn könne, mit dieſer Erkenntniß das Weſen Gottes an ſich ſelbſt vollſtändig ergründet und eingeſehen zu haben, iſt oben bereits von uns bemerkt worden, wo wir uns auch über dieſen Punct auf eine der Anſicht Jacobi's und Schelling's beiſtimmende Weiſe erklärt haben. Spinoza durfte daher, auf ſeine Ueberzeugung geſtützt, auch nur den Beweis führen, daß die menſchliche Seele keine andere Eigenſchaft Gottes außer den beiden, an ihrer Natur ausgedrückten, zu erkennen vermöge, um für die Begründung und Ausführung ſeines Syſtems, nach der Norm der höchſten und vollkommenſten Idee des Abſoluten, alles zu leiſten, was zu dieſem Zweck gefordert werden durfte. — Dieſen Beweis führt er nun in dem ſchon erwähnten 66ten Briefe vollſtändig auf folgende Weiſe, und mit Zurückweiſung auf die Lehrſätze der Ethik, in welchen die Hauptmomente für die zu erweiſende Wahrheit bereits enthalten waren. Die menſchliche Seele, heißt es daſelbſt, kann nur zu einer Erkenntniß von dem

gelangen, was die Idee eines wirklich existirenden Körpers involvirt, oder was aus dieser Idee selber kann geschlossen werden. Denn eines jeglichen Dinges Macht und Vermögen wird durch das bloße Wesen desselben beschrieben oder begrenzt (nach propos. VII. p. 3); das Wesen der Seele besteht aber (nach propos. XIII. p. 2) darin allein, daß dieselbe die Idee eines wirklich existirenden Körpers ist, und daß hiernach die Erkenntnißkraft der Seele auch nur auf das sich erstreckt, was diese Idee des Körpers in sich enthält, oder was aus eben derselben folgt. Diese Idee des Körpers befaßt nun aber und drückt keine andere Eigenschaften Gottes aus, als die der Ausdehnung und des Denkens. Denn ihr Gegenstand (ejus ideatum), der Körper nämlich, hat Gott zur Ursache, sofern derselbe unter dem Attribut der Ausdehnung, und nicht unter irgend einem andern betrachtet wird, und sonach involvirt jene Idee des Körpers die Erkenntniß von Gott, insofern derselbe lediglich in der Eigenschaft der Ausdehnung gedacht wird. Ferner hat diese Idee, insofern sie ein modus des Denkens ist, gleichfalls Gott zur Ursache, insofern derselbe ein denkendes Ding ist, und nicht sofern derselbe unter einem andern Attribut betrachtet wird. Es involvirt sonach die Idee dieser Idee (das Bewußtseyn derselben in der Seele) die Erkenntniß Gottes, sofern derselbe unter dem Attribute des Denkens, und nicht unter einem andern betrachtet wird. Hieraus erhellet demnach, daß die menschliche Seele, oder — welches nach Spinoza dasselbe ist — die Idee des menschlichen Körpers außer diesen beiden Eigenschaften keine anderen in sich schließe noch ausdrücke. Uebrigens kann aus diesen beiden Attributen oder deren Affectionen auf keine andere Eigenschaft Gottes (nach prop. X. p. 1.) geschlossen, oder daraus keine andere begriffen werden. Aus diesem Allem zieht demnach Spinoza den bündigen Schluß: die menschliche Seele vermöge also auch kein Attribut Gottes zu erkennen außer den beiden, an ihrer Natur, nämlich an der doppelten, der objectiven und der sub-

fectiven Beziehung der Vorstellung oder der Idee, einerseits auf das Vorgestellte (ideatum), andrerseits auf das Vorstellende, das Bewußtseyn (die Idee der Idee), entdeckten Eigenschaften der Ausdehnung und des Denkens.

Mit der bestimmten, aus der Natur der menschlichen Seele geschöpften Erkenntniß der natura naturans war nunmehr das Princip für die Ableitung der bestimmten Erkenntniß der gesammten natura naturata gegeben. Die klare und vollständige Einsicht in das, der menschlichen Seele unter der Form der absoluten, unendlichen und untheilbaren Ausdehnung, und des unendlichen und untheilbaren Denkens, oder — was dasselbe, mit andern Worten nur ausgedrückt, bedeutet — des Seyns und des Denkens, oder der unendlichen Objectivität und Subjectivität, oder des Realen und des Idealen — sich offenbarende göttliche Urseyn und Urwesen, konnte und sollte nun zur bestimmten Erkenntniß alles derivativen Seyns und Wesens, d. h. der gesammten Welt der Dinge, ihres Ursprungs, so wie ihrer Natur und Beschaffenheit führen. Es sollte nun nachgewiesen werden, daß und wie Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder seiner beiden unendlichen Eigenschaften auf eine nothwendige, ewige und unabänderliche Weise folge; d. h. also, wie die gesammte natura naturata aus der natura naturans entspringe, wie sie in ihr gegründet sey, und in welchem Verhältnisse sie zu ihr stehe.

Nach Spinoza's schon erwähnter Erklärung ist unter der natura naturata das alles zu verstehen, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder eines jeglichen Attributs Gottes folgt, d. i. alle modi der Eigenschaften Gottes, insofern sie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott sind, und welche ohne Gott weder seyn noch gedacht werden können. — Dieser Beschreibung zufolge kann demnach die natura naturata aus keinen andern, als aus lauter solchen Dingen bestehen, die erstens als bloße modi oder Affectionen in

Gott, als in ihrer Substanz sind; welche ferner zweitens als bloße Affectionen der Substanz nur nach ihr gesetzt seyn können, da die Substanz der Natur und Bedingung nach eher ist, als ihre Affectionen; und welche endlich drittens, da ihr Wesen weder von ihrer Existenz noch von ihrer Dauer die Ursache seyn kann, Gott zur Ursache haben müssen, ohne welchen sie weder seyn, noch gedacht werden können. (Prop. XV und XXIV und Corollar.)

Von allen diesen modis ist nun aber Gott nicht bloß die Ursache, sofern sie nur überhaupt und schlechtweg (simpliciter) existiren, sondern auch, sofern sie als bestimmt auf gewisse Weise zu existiren und zu wirken betrachtet werden. Denn da Gott nothwendiger und nicht zufälliger Weise existirt, so muß auch Alles aus der Nothwendigkeit seiner Natur auf eine nothwendige und nicht zufällige Weise gefolgt seyn, es mag nun die göttliche Natur betrachtet werden, entweder schlechthin an sich (absolute), oder als zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt. — Ein Ding, welches bestimmt ist, etwas zu wirken, ist demnach von Gott nothwendig dazu bestimmt gewesen, und kann sich mithin nicht selbst undeterminirt machen; eben so wenig als ein Ding, welches von Gott dazu nicht bestimmt ist, sich selbst zum Wirken zu bestimmen vermag. Es giebt sonach in der Natur nichts Zufälliges, sondern alles ist nach der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur überhaupt zu existiren, sondern auch auf gewisse bestimmte Weise zu existiren und zu wirken. (Propos. XXVI. XXVII. XXIX.)

Wie nun alle von Gott hervorgebrachten Dinge vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur in ihrem Existiren und Wirken nothwendig determinirt sind, als nothwendige Wirkungen seiner unumschränkten Macht und Causalität, so hat auch Alles, was aus der absoluten Natur eines gewissen Attributs Gottes folgt, immer und als unendlich existiren müssen, oder ist durch eben dieses Attribut ewig und unendlich. Und so muß auch Alles

als nothwendig und unendlich existiren, was nur irgend aus einem andern Attribut Gottes folgt, sofern daſſelbe durch eine ſolche Modification modificirt iſt, die durch eben dieſes Attribut theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich exiſtirt. Hieraus ergiebt ſich denn, daß jeder, theils nothwendiger Weiſe, theils als unendlich exiſtirende modus, nothwendig hat folgen müſſen aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs Gottes, entweder unmittelbar, oder unter Vermittelung einer gewiſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs folgenden Modification, die theils nothwendig, theils als unendlich exiſtirt. (Propos. XXI. XXII. XXIII.) Was Spinoza damit ſagen wolle, ein gewiſſes Attribut Gottes ſey durch eine Modification modificirt, das will er uns deutlich machen eben durch eine Unterſcheidung deſſen, was unmittelbar aus der abſoluten Natur eines gewiſſen Attributs folgt, und was dagegen nur mittelbar, nämlich vermittelſt einer gewiſſen, aus der abſoluten Natur dieſes Attributs folgenden Modification. Da es nun gewiſſe modi giebt, die ſich ausſchließend nur auf die abſolute Natur des Attributs der Ausdehnung; andere, die ſich eben ſo ausſchließend lediglich auf die abſolute Natur des Attributs des Denkens beziehen, als einzig und allein in dem einen oder dem andern gegründet, und daraus allein auch nur zu begreifen (Propos. VI. 2.), ſo muß uns Spinoza darüber belehren, welche modos wir für unmittelbare, welche dagegen für mittelbare, d. h. durch eine gewiſſe Modification vermittelte, halten ſollen. In Anſehung der, auf das abſolute Denken ſich beziehenden verſchiedenen Modificationen giebt er uns hierüber allerdings eine deutliche und beſtimmte Weiſung in dem dritten Axiom des zweiten Theils der Ethik, wo er die Idee als das Unmittelbare, und die übrigen von dem Begriffe verſchiedenen Modificationen, als Liebe, Begierde, oder mit welchem Namen man die vielen beſondern Gemüthsaffecte bezeichnen möge, als ein bloßes durch die Idee Vermitteltes anerkennt, indem alle dieſe modi des

Denkens nicht ohne die Vorstellung der geliebten und begehrten Sache in demselben Subjecte vorhanden seyn können, wohl aber dagegen eine Idee da seyn kann, ohne das Vorhandenseyn eines anderweitigen modus des Denkens.

Wie Verstand und Wille auf die, von Seiten des Attributs des absoluten Denkens betrachtete, Natur Gottes sich beziehen, so Bewegung und Ruhe auf eben dieselbe, von Seiten ihres Attributs der absoluten Ausdehnung betrachtet. Um es nun aber begreiflich zu finden, daß und wie Bewegung und Ruhe eben so nothwendig aus dem Attribut der Ausdehnung folgen, und als unmittelbare modi dieser Eigenschaft das Wesen derselben auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken müssen, wie Verstand und Wille in Beziehung auf das Attribut des Denkens, mußte Spinoza freilich einen Begriff von der Ausdehnung gefaßt haben, welcher von dem Begriffe des Carteſius wesentlich abwich. Und so ist es auch. In dem 70sten Briefe erklärt er sich geradezu gegen den Carteſischen Begriff von der Ausdehnung, als einer ruhenden Masse (moles quiescens), aus welchem sterilen Begriffe die Existenz der Körper und deren Mannigfaltigkeit zu demonstrieen nicht nur schwierig, sondern sogar unmöglich sey. Denn eine ruhende Materie, sagt er, wird, so viel an ihr ist, in ihrer Ruhe beharren, und nicht anders zur Bewegung angetrieben werden, als durch eine mächtigere äußere Ursache. Die Materie sey daher von Carteſius nicht wohl (male) definirt worden durch Ausdehnung, — es müsse dieselbe nothwendig erklärt werden durch ein Attribut, welches ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt. — Man sieht hieraus deutlich genug, daß sich Spinoza unter der Ausdehnung keinesweges den leeren und bewegungslosen Raum, als den bloßen Behälter der Materie, und diese selber auch nicht als eine durchaus bewegungslose Masse dachte, sondern vielmehr als das, den ganzen absoluten, unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, dem Bewegung und Ruhe,

als ursprüngliche, und von seinem Wesen unzertrennliche Bestimmungen zukommen, die als unmittelbare modi der körperlichen oder materiellen Substanz, das ewige und unendliche Wesen derselben auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, und auch das einzige a priori von ihr Erkennbare ausmachen. Wenn daher Spinoza von Gott lehrt: die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding (res extensa), so wissen wir nun recht wohl, welchen Sinn wir damit zu verbinden haben. Wir sollen nämlich nichts anderes darunter denken, als dies: Gott ist das den unendlichen und untheilbaren Raum erfüllende Reale, aus dessen ewigem und unendlichen, von dieser materiellen Seite betrachteten Wesen, eben so nothwendig Bewegung und Ruhe folgen, wie aus seinem Attribut des Denkens Verstand und Wille. Denn von jenen, wie von diesen Affectionen seiner Substanz ist er das Princip und die nothwendige Ursache in demselben Sinne, in welchem er die Ursache seiner selbst (causa sui) ist.

Den bereits angeführten Lehrsätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.) zufolge hat nun Alles, was aus der absoluten Natur eines gewissen Attributs Gottes, es sey unmittelbar, oder vermittelst einer gewissen Modification folgt, nicht bloß auf eine nothwendige, sondern auch auf eine unendliche Weise folgen müssen, und ist, vermöge eben dieses Attributs, ewig und unendlich. Ist aber dieses, — kann hiernach aus Ewigem und Unendlichem immer wiederum nur Ewiges und Unendliches entspringen; so giebt es ja in der ganzen Natur so wenig ein Endliches als ein Zufälliges, und es muß das Prädicat der Unendlichkeit auch der natura naturata zukommen.

Sollte das wirklich der wahre Sinn seyn, in welchem wir die Lehre des Spinoza zu deuten hätten; — sollte es in seinem System in der That und Wahrheit kein Endliches geben? — Nach seiner Erklärung vom Endlichen (defin II. p. 1.) wird dasjenige Ding in seiner Art endlich genannt, welches durch ein anderes von

derſelben Natur begränzt werden kann, wie z. B. ein Körper durch einen andern, und ein Gedanke durch einen andern. Für endliche Dinge, die als ſolche eine begränzte Exiſtenz (determinatam existentiam) haben, hatte er alle beſondern Dinge (res singulares nach defin VII. p. 2.), alſo (nach dem 5ten Axiom p. 2.) die Körper und die Weiſen des Denkens erklärt, da wir außer dieſen keine andern einzelnen Dinge wahrnehmen, noch uns vorſtellen. Sollten die Vorſtellungen von dieſen Dingen bloße Scheinvorſtellungen, und dieſe Dinge ſelbſt keine wahrhaft exiſtirende und als ſolche wahrzunehmende Dinge, ſondern nichts als lauter Weſen der bloßen Einbildung ſeyn? — So wäre ja auch der Menſch, und zwar nicht blos von Seiten ſeiner körperlichen, ſondern auch ſelbſt von Seiten ſeiner denkenden Natur, ein ſolches Weſen der bloßen Einbildung, da er als ein einzelnes Ding, deſſen Weſen die nothwendige Exiſtenz nicht involvirt, das Loos der Endlichkeit mit allen übrigen einzelnen Dingen theilt. (Axiom I. p. 2.) Aber mit welchem Rechte könnte denn wohl von einem ſolchen unreellen, bloß imaginären Dinge, wie der Menſch iſt, behauptet werden, daß das Weſen deſſelben von gewiſſen modis der Eigenſchaften Gottes conſtituirt werde, und daß die menſchliche Seele mithin ein Theil von dem unendlichen Verſtande Gottes ſey? (Propos. XI. demonstr. und Corollar. p. 2.) Auch belehrt uns der ſo eben angeführte Satz ausdrücklich darüber: das Erſte, welches das wirkliche Weſen (Esse actuale) der menſchlichen Seele ausmacht, ſey nichts anders, als die Idee eines gewiſſen einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges, welche Idee eben darum ſelber exiſtiren muß. — Die einzelnen endlichen Dinge, nebſt den einzelnen Begriffen derſelben ſind demnach wahrhaft exiſtirende Dinge, und es exiſtirt alſo nicht bloß das Unendliche, oder Gott, ſondern auch das Endliche. Aber dieſes Endliche kann nur in und mit, nur nach und durch das Unendliche exiſtiren, da es ohne daſſelbe weder ſeyn noch gedacht werden könnte.

Die wahrhafte Existenz des Endlichen, als gegründet in dem Unendlichen vorausgesetzt, dürfen wir nun mit allem Recht von dem strengwissenschaftlichen Lehrer Gottes und der Welt der Dinge fordern und erwarten, daß er uns auf eine, den Forderungen des positiven Wissens völlig genügende Weise zeige, wie das Endliche in dem Unendlichen gegründet, und wie es aus demselben hervorgegangen sey. Giebt er uns auf die Frage nach dem Verhältnisse der endlichen Existenz zum Unendlichen, oder zu Gott, keine durchaus klare und bestimmte, vor der Vernunft zu rechtfertigende Antwort, so werden wir ihm mit Schelling zurufen, daß sein ganzes Philosophiren eitel, und seine vermeinte Vernunfterkenntniß von der Einheit und Allheit der Dinge, und von der Göttlichkeit des All durchaus unbefriedigend und unbefriedigt sey.

Wie löset uns nun Spinoza das Räthsel des Daseyns des Endlichen? Wie und wo hat er die Brücke gefunden, die ihm den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen möglich machte?

Die Lösung des großen und schweren Räthsels will uns Spinoza, wie es scheint, auf eine genügende Weise im 28sten Lehrsatze gegeben haben. Denn es heißt daselbst: Alles Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist und eine begränzte Existenz hat, kann nicht existiren noch zum Handeln bestimmt werden, wofern es nicht zum Existiren und zum Wirken determinirt seyn sollte von einer andern Ursache, die auch endlich ist und eine begränzte Existenz hat, und hinwiederum kann auch diese Ursache nicht anders existiren und zum Wirken bestimmt werden, als nur so, daß sie von einer andern, welche gleichfalls endlich ist, zum Existiren und zum Wirken bestimmt werde, und so ins Unendliche fort. — Diese Erklärung der Endlichkeit, wonach offenbar das Princip derselben in das Endliche selber gesetzt wird, stimmt nun allerdings wohl mit den zunächst vorhergehenden Lehrsätzen (Propos. XXI. XXII und XXIII.), nach welchen aus Unendlichem immer nur wiederum Un-

endliches folgen kann, vollkommen überein. Auch gründet sich überdies noch diese gegebene Erklärungsart des Endlichen auf das 4te und 5te Axiom und den daraus hergeleiteten 3ten Lehrsatz, daß von Dingen, die nichts unter sich gemein haben, das eine die Ursache des andern nicht seyn kann. Wie könnte also das Unendliche die Ursache des Endlichen seyn, da dieses immer nur ein ihm gleichartiges Ding zu seiner Ursache haben kann. Ganz übereinstimmend mit den bereits aufgestellten, und so eben von uns angezogenen Grund- und Lehrsätzen wird auch die Demonstration für den 28sten Lehrsatz so weit geführt, als sie, auf die vorhergegangenen Lehrsätze zurückweisend, es anerkennt und voraussetzt: das Endliche habe weder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, noch auch aus einem, durch eine ewige und unendliche Modification modificirten, Attribute folgen können. Und so könnte also das Unendliche nur der Realgrund von Unendlichem, wie das Endliche ausschließend nur die Ursache von Endlichem seyn. — Wie in aller Welt mag nun aber Spinoza diese Erklärung der endlichen Existenz mit der Grundlehre seines ganzen Systems vereinigen können, daß Gott, wie er die Ursache seiner selbst ist, auch die Ursache aller Dinge, mithin auch alles Endlichen sey, daß Alles so von ihm abhänge, daß es ohne ihn nicht seyn noch gedacht werden könnte? —

Dieser Grundgedanke kann nicht aufgegeben, oder auch nur in seiner alles umfassenden Gültigkeit eingeschränkt werden, ohne dem ganzen System, das auf ihm, als seinem Princip ruht, seine Grundlage zu entziehen. Auch spricht die Demonstration selbst jenen Grundgedanken als anumstößliche Wahrheit gleich Anfangs in den ersten Worten aus: Was irgend zum Existiren und zum Wirken bestimmt ist, das ist von Gott so bestimmt. Wo liegt nun der Vereinigungspunct, welcher den Widerspruch zwischen jener gegebenen Erklärung des Endlichen aus Endlichem, und diesem Grundprincip des ganzen Systems ausgleichen soll? Spinoza meint die-

sen Punct, welcher eben auch der Uebergangspunct vom Unendlichen zum Endlichen seyn soll, in der Annahme einer Modification des einen oder des andern göttlichen Attributs, welche endlich ist, und eine begränzte Existenz hat, gefunden zu haben. Da es nicht möglich ist, vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen, auch nicht durch eine unendliche Reihe endlicher Modificationen hindurch, von denen doch keine durch eine unendliche Modification begreiflich wird; und da sonach die Kluft zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen auf diese Weise sich nicht ausfüllen läßt, so versucht es nun Spinoza, ob es ihm nicht gelingen möge, umgekehrt einen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen durch Einschiebung eines Mittelgliedes zu finden. Dieses Mittelglied in und mit der Annahme und Voraussetzung endlicher Modificationen der göttlichen Attribute ist denn auch das punctum saliens und der nervus probandi in der ganzen Demonstration für die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen. Da das Endliche — so lautet diese Demonstration — weder aus der absoluten Natur eines gewissen Attributs Gottes, noch aus einer ewigen und unendlichen Modification dieses Attributs hat folgen können, so hat es also folgen müssen aus Gott, oder einem Attribut desselben, sofern dieses Attribut modificirt ist durch eine Modification, welche endlich ist, und eine begränzte Existenz hat. Sodann hat abermals diese Ursache oder dieser modus auch determinirt werden müssen von einer andern Ursache, die auch endlich ist und eine begränzte Existenz hat, und hinwiederum diese letzte von einer andern, und so immerfort ins Unendliche.

So ist also doch Gott die Ursache von allem, was nothwendiger Weise aus seinem Wesen folgt, von den endlichen sowohl, als den unendlichen modis seiner Substanz, die Ursache also auch von dem endlichen Verstande und Willen, und von den einzelnen körperlichen Dingen, als den endlichen modis der Ausdehnung. Aber er ist die Ursache von beiden, den endlichen und den unendlichen modis seiner Substanz, nur nicht auf

die gleiche, sondern auf verschiedene Weise. Zu Bestimmung dieses verschiedenen Causalverhältnisses der wirkenden Ursache aller Dinge zu ihren unendlichen und ihren endlichen Folgen und Wirkungen, erklärt darum auch das, dem Lehrsatze und seiner Demonstration hinzugefügte, erläuternde Scholion, Gott für die absolut nächste Ursache der, von ihm unmittelbar hervorgebrachten, aus seiner uneingeschränkten Natur folgenden Dinge, dagegen nur für die entfernte Ursache der einzelnen Dinge; obschon man Gott eigentlich auch nicht, sondern nur um deswillen die entfernte Ursache der einzelnen Dinge nennen könne, um diese von jenen ersten Dingen zu unterscheiden, die unmittelbar von Gott hervorgebracht werden mußten, weil erst vermittelst dieser ersten Dinge auch die andern einzelnen endlichen Dinge aus seiner Natur folgen konnten. — Soll nun aber dieses mittelbare Hervorbringen nicht dennoch ein Sprung, oder eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος seyn, und Gott die entfernte Ursache in dem von Spinoza entschieden verworfenem Sinne heißen, wonach eine solche Ursache auf keine Weise mit der Wirkung verbunden ist, und ihrer Ungleichartigkeit wegen verbunden seyn kann, so muß auch jenem Unterschiede zwischen einem unmittelbaren und einem bloß mittelbaren Hervorbringen eine Deutung gegeben werden, die uns den Zusammenhang zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen auf eine verständliche und genügende Weise zu erklären vermag. Wir dürfen die nähere Auskunft über diesen so wichtigen Punct nicht lange suchen. Schon die Demonstration des nächstfolgenden 29sten Lehrsatzes giebt uns darüber in wenigen Worten einen deutlichen und bestimmten Fingerzeig. Es heißt nämlich daselbst: die modi der göttlichen Natur sind aus derselben nothwendiger, nicht aber zufälliger Weise gefolgt, und das entweder, in wiefern die göttliche Natur als absolut (nach dem 21sten Lehrsatze), oder, sofern sie als bestimmt auf gewisse Weise zu handeln betrachtet wird. Ueber diese zwiefache Betrachtungsweise der

göttlichen Natur giebt uns Spinoza im folgenden 2ten Theile der Ethik eine Erklärung, die durch ihre Deutlichkeit und Bestimmtheit keinen Zweifel übrig läßt, wie wir uns die Sache zu denken haben. Wir wollen den bedeutungsvollen 9ten Lehrsatz des 2ten Theils, welcher uns den Schlüssel zum klaren Verständnisse des Verhältnisses zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen in die Hände legt, wörtlich in Spinoza's Sprache selber hersetzen. Hier ist dieser Lehrsatz: Idea rei singularis, actu existentis. Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est; sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum.

In der, für diesen Satz geführten Demonstration, erklärt sich Spinoza auf die entschiedenste Weise dahin, daß die Idee eines einzelnen wirklich existirenden Dinges als ein einzelner, von den übrigen dieser Art verschiedener modus des Denkens, Gott zur Ursache habe, nicht inwiefern er ein absolut denkendes Wesen ist, sondern so fern er als afficirt durch einen andern modus des Denkens betrachtet wird, und desselben gleichfalls, so fern er durch einen andern afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Da nun die Ordnung und Verknüpfung der Ideen mit der Ordnung und Verknüpfung ihrer Ursachen einerlei ist, so folgt daraus unwidersprechlich, was in dem dergestalt erwiesenen Satze gelehrt wird. Auch ergiebt sich hieraus zugleich, was durch die Demonstration des Corollariums zu demselben Satze erwiesen werden soll, daß nämlich von allem, was in dem Gegenstande irgend eines Begriffs vorgeht, in Gott der Begriff vorhanden sey, nicht inwiefern er unendlich ist, sondern inwiefern man ihn als durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet.

Was Spinoza von den Begriffen der einzelnen Dinge lehrte und bewies, das konnte er auf die völlig gleiche Weise auch von diesen einzelnen wirklichen Dingen selber behaupten und beweisen. Als einzelne modi

der Ausdehnung, d. i. als Körper (nach der ersten Definition p. 2.) müssen nämlich dieselben Gott zur Ursache haben, nicht inwiefern er, von Seiten seines Attributs der absoluten Ausdehnung betrachtet, unendlich ist, sondern inwiefern er als afficirt oder determinirt durch einen andern modus der Ausdehnung betrachtet wird, u. s. w. ins Unendliche fort.

Der angezogene bedeutungsvolle, und für die Einsicht in das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen nach der Lehre des Spinozismus so wichtige und fruchtbare Satz läßt uns nun, wie schon bemerkt, einen genügenden Aufschluß über jenes Verhältniß gewinnen, indem er ein klares Licht über die wahre Bedeutung des, in dem zuvor angeführten 28sten Lehrsatze des ersten Theils bestimmten Unterschiedes zwischen unmittelbaren und unendlichen, und zwischen mittelbaren und endlichen Modificationen der göttlichen Substanz verbreitet, auch zugleich eine nähere und bestimmte Erklärung über die, in der Demonstration des 29sten Lehrsatzes vorkommende doppelte Betrachtungsweise der göttlichen Natur enthält. — Halten wir vergleichend das eine an das andre, so muß es uns einleuchten, daß Spinoza das letzte Princip der Endlichkeit in das Unendliche selber gesetzt, in dem bestimmten Sinne nämlich, wonach Gott als die copula des Unendlichen und des Endlichen anzuerkennen ist. Wofern demnach in Gottes Wesen selbst das Band der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen liegt, so bedarf es ganz und gar keiner Ableitung des einen aus dem andern, um den Uebergang von dem einen zu dem andern, entweder vom Endlichen zum Unendlichen, oder umgekehrt von diesem zu jenem begreiflich zu machen. Es giebt keinen solchen Uebergang. Denn in Gott, als der copula des Unendlichen und des Endlichen, ist das eine in und mit dem andern zumal und zugleich gesetzt, so daß aus der gegebenen göttlichen Natur, als dem Bande der Einheit und Identität des Endlichen und des Unendlichen, Alles

begreiflich ist, und Alles, dem Wesen wie dem Seyn nach, mit Nothwendigkeit folgt.

Und damit haben wir nun auch den wahren Sinn erfaßt, in welchem die wichtige und fruchtbare Grundlehre Spinoza's, daß und wie Gott die Ursache seiner selbst und zugleich die Ursache aller Dinge sey, muß gedeutet werden.

Gott ist zuvörderst die Ursache seiner selbst durch seine Macht, die sein Wesen selbst, und in dessen Nothwendigkeit seine eigene Existenz gegründet ist. Gott ist in diesem Betracht sein eigenes Product, als Substanz und als natura naturans. Gott ist aber auch hiernächst zugleich die Ursache aller Dinge, welche als Affectionen der Attribute seiner Substanz in ihm sind, durch diese Attribute begriffen werden, und mit Nothwendigkeit aus denselben folgen. Diese Affectionen sind nun nichts anders, als die einzelnen Dinge, welche sich zur Substanz und deren Eigenschaften verhalten, wie die natura naturata zur natura naturans, die entstandene zur unentstandenen, ursprünglichen Natur. Beide sind nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach von einander verschieden. Denn die Substanz, als die natura naturans, ist das Seyende, die Affectionen oder Accidenzen der Substanz sind dagegen das Werdende im Seyenden, das Entstehende im Unentstandenen, das Wechselnde und Wandelbare im Unwandelbaren, das Zeitliche im Ewigen. Gott also in dieser Beziehung ist nicht die Ursache seiner selbst, als des Seyenden, sondern die Ursache alles dessen, was in ihm als ein Werdendes und Gewordenes, von dem Seyenden der Art nach Verschiedenes, angetroffen wird. Da nun aber, einem im System aufgestellten Axiom zufolge (Axiom IV. p. 1.), nur zwischen gleichartigen Dingen ein wirkliches Caussalverhältniß eintreten kann, so wird das, vom Seyn der Art nach verschiedene Werden, Gott nicht zur Ursache haben können, sofern er ein reines Seyn ist. Er wird daher sein eigenes absolutes Seyn beschränken, wird es verneinen, und durch diese Beschränkung

und Verneinung von einem Seyenden zu einem Werdenden sich machen müssen, um auf diese Weise und unter dieser Bedingung allein, als die natura naturans die Ursache der natura naturata werden zu können. Ist nun erst ein Band der Gemeinschaft zwischen der schaffenden und geschaffenen Natur durch gesetzte Gleichartigkeit zwischen der Ursache und ihrer Wirkung geknüpft, so macht sich dann alles übrige leicht und von selbst. Und wir begreifen dann auch, warum und inwiefern Gott die unmittelbare Ursache von einigen, und nur die mittelbare von andern, aus seinen Attributen entspringenden Modificationen genannt wird. — Wenn nämlich nach dem Grundsatze: totum parte prius esse necesse est, das Ganze aller einzelnen Dinge jedem Einzelnen insbesondre, der Bedingung nach, vorhergehen muß, so wie die Substanz eher gesetzt seyn muß, als ihre Affectionen, das Seyn eher als das Werden überhaupt, so wird die Caussalität der Macht Gottes, wodurch er die Ursache des Ganzen aller einzelnen Dinge, d. h. der natura naturata in ihrer Gesammtheit oder absoluten Totalität ist, als die erste und unmittelbare, der beschränkten, auf das Produciren eines und des andern einzelnen Theils des Ganzen gerichteten Caussalität, als einer bloß mittelbaren, durch jene erste unbegränzte vermittelten und bedingten Caussalität, vorhergehen. Und wie das Product jener unmittelbaren und unbeschränkten, auf das Produciren des Ganzen der einzelnen Dinge gehenden Caussalität, ein unendliches ist, so das Product der mittelbaren begränzten Caussalität ein endliches, d. i. ein einzelnes entstandenes, in seinem Werden vorübergehendes Ding. Der unendlichen Caussalität der göttlichen Macht entspricht sonach als einer unendlichen Productivität ein unendliches Product, der endlichen dagegen ein endliches.

Sofern nun Gott die Ursache der einzelnen endlichen Dinge in ihrer absoluten Totalität, als des Unendlich-Endlichen ist, entspringen diese Dinge aus ihm auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vor-

übergehende, endliche und vergängliche Weiſe. Denn in ihrer abſoluten Geſammtheit betrachtet, verharren dieſe Dinge immer unwandelbar in ihrem ewigen Daſeyn. Aber nichts deſto weniger entſpringen dieſelben einzelnen endlichen Dinge aus Gott doch auch auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weiſe, da ſie ja Theile des Ganzen, als ſolche aber einem unaufhörlichen Wechſel und Wandel des Entſtehens und Vergehens unterworfen ſind. Als bloßer Theil des Ganzen entſteht alſo jedes einzelne beſtimmte Ding gegenwärtig in Gott, und mit dieſem einzelnen Dinge auch der Begriff von demſelben; welcher Begriff nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich in Gott vorhanden iſt, da er mit demſelben zugleich entſteht und wieder vergeht.

Sonach alſo iſt in Gott durch ein urſprüngliches und unzertrennliches Band vereiniget das abſolute Seyn mit dem abſoluten, anfangs- und endloſen Werden. Als Subſtanz iſt er das abſolute Seyn; von Seiten ſeiner Cauſſalität betrachtet aber, als Urſache der natura naturata, das abſolute Werden. — Als Subſtanz in ſeinem abſoluten Seyn betrachtet, hat Gott weder Verſtand noch Willen, denn dieſe gehören zur natura naturata, und ſind daher als bloße Producte der Cauſſalität der göttlichen Macht anzuſehen; der unendliche Verſtand und Wille, d. h. der Inbegriff aller einzelnen denkenden Weſen in der Natur, als Product der unmittelbaren; jeder endliche Verſtand und Wille dagegen, d. i. irgend ein einzelnes denkendes Ding, z. B. eine einzelne menſchliche Seele insbeſondre, als Product der mittelbaren und beſchränkten göttlichen Cauſſalität. (propos. XXXI. demonstr. und Schol.)

Verhalten ſich nun Verſtand und Wille zur göttlichen Natur, wie Bewegung und Ruhe, und alles überhaupt, was von Gott zum Exiſtiren und zum Wirken auf gewiſſe Weiſe beſtimmt werden muß, ſo kann auch von Gott nicht geſagt werden, daß er nach der Freiheit des Willens handle; eben darum, weil alles insgeſammt, was zur gewirkten Natur gehört, aus der Nothwendig-

keit der göttlichen Natur folgt, und von derſelben auf gewiſſe Weiſe zum Exiſtiren und zum Wirken beſtimmt wird. Es kann deßhalb auch der Wille nicht eine freie Urſache genannt werden.

Iſt hiernach alles vorherbeſtimmt von Gott, nicht nach der Freiheit des Willens, oder ſeinem abſoluten Wohlgefallen, ſondern nach ſeiner abſoluten Natur, oder ſeiner unendlichen Macht, ſo kann man auch Gott keinen Endzweck beimeſſen, durch deſſen Vorſtellung er bei ſeinem Handeln geleitet und beſtimmt würde. Es giebt daher überall in der Natur keine Endurſachen; dieſe ſind nichts weiter als menſchliche Erdichtungen, erzeugt durch Wahn, Unwiſſenheit und durch Vorurtheile, von denen die Menſchen in Erklärung der Natur und in Beurtheilung der Dinge irre geleitet werden. Und ſind alle Dinge aus der gegebenen vollkommenſten Natur nothwendig erfolgt, ſo ſind ſie auch in höchſter Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden. Da es jedoch Gott nicht an Stoff gebrach, Alles vom höchſten bis zum niedrigſten Grade der Vollkommenheit hervorzubringen, ſo ſind freilich auch die erſchaffenen Dinge dem Grade der Vollkommenheit nach von einander verſchieden; aber das Mehr oder Weniger ihrer Vollkommenheit darf doch nicht nach Zweckbegriffen ihres Nutzens, ſondern es muß lediglich nach ihrer eigenthümlichen Art und Natur, und nach dem Maaße ihres Vermögens geſchätzt werden.

So hatte demnach Spinoza ſeine Lehre von Gott und der Abkunft der Welt der Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur gegen die mancherlei auf die Endurſachen ſich beziehenden Vorurtheile, durch Entkräftung derſelben, ſicher zu ſtellen geſucht; und er glaubte nunmehr, von der unerſchütterlichen Feſtigkeit des Fundaments ſeines Lehrgebäudes überzeugt, auf dieſe Grundlage das Gebäude ſelbſt, als ein Syſtem der Wiſſenſchaft das All der Dinge oder des Univerſums, mit Sicherheit errichten zu können. Das Gefühl des Unvermögens mit ſeinem endlichen Verſtande das alles zu

umfaſſen, was aus dem Weſen des ewigen und abſolut unendlichen Dinges nothwendig folgen muß, da er bewieſen hatte, daß aus dieſem Weſen Unendliches auf unendliche Weiſen folgen müſſe, nöthigte ihn indeſſen, ſich nur auf einen Theil des Ganzen in Erklärung der Natur und Beſchaffenheit der Dinge, und ihres Zuſammenhanges unter einander aus der göttlichen Natur und Cauſſalität, zu beſchränken. Und der gleich Anfangs ſeinem philoſophiſchen Nachdenken geſetzte, auf die Erſtrebung des höchſten Guts gerichtete Endzweck, mußte ihn daran erinnern, vor allem andern das zum Gegenſtande ſeiner weitern wiſſenſchaftlichen Forſchungen zu machen, was mit jenem höchſten und wichtigſten Zwecke aller Wiſſenſchaft in der nächſten und fruchtbarſten Verbindung ſtand. Da dieſer Gegenſtand nun kein anderer ſeyn konnte, als die Erkenntniß von der Natur und dem Urſprunge der menſchlichen Seele, ſo zog er die Naturlehre der menſchlichen Seele der Naturphiloſophie des materiellen Univerſums, womit Descartes vornehmlich ſich beſchäftigt hatte, vor, um von dieſer theoretiſchen Erkenntniß der Abkunft und der Natur der menſchlichen Seele zur praktiſchen Erkenntniß ihrer Beſtimmung zur höchſten Glückſeligkeit, als dem letzten Strebe- und Zielpuncte ſeiner Ethik, geleitet werden zu können.

Wir folgen in unſrer Darſtellung alſo dem Gange unſers ſpeculativen Ethikers, wenn wir ſeine Lehre von dem Urſprunge und der Natur der menſchlichen Seele an, den beiden vorangegangenen Lehren von Gott und deſſen Verhältniſſe zur Welt der Dinge, als die immanente, wirkende Urſache derſelben, unmittelbar anſchließen.

## Drittes Lehrstück.

### Die Lehre von der Natur und dem Ursprunge der menschlichen Seele.

Ausgehend von dem Standpuncte des empirischen Bewußtseyns bei den vorhabenden Untersuchungen, stellt Spinoza folgende, als factisch unmittelbar gewisse, von jenem genommenen Standpuncte aus sich ihm darbietende Grundwahrheiten unter der Form von Grundsätzen auf, nämlich

Erstens: Das Wesen des Menschen involvirt keine nothwendige Existenz; d. h. es ist nach der Ordnung der Natur eben sowohl möglich, daß dieser und jener Mensch existire, als daß er nicht existire.

Zweitens: Der Mensch denkt.

Drittens: Der Begriff (idea) liegt als ursprüngliche Denkweise und als Bedingung der Möglichkeit, allen übrigen modis des Denkens: dem Lieben, Begehren, und allen anderweitigen Gemüthsaffecten zum Grunde.

Viertens: Wir empfinden, daß ein Körper, und auch der unsrige, auf mannichfaltige Weise afficirt werde.

Fünftens: Wir empfinden und nehmen wahr keine andern einzelnen Dinge, als nur Körper und Weisen zu denken.

Sechstens: Der Mensch, ein einzelnes körperliches und denkendes Wesen, ist von Seiten seiner körperlichen, wie seiner geistigen Natur, ein Theil der gesammten Natur überhaupt.

Aus dem ersten Grundsatze ergiebt sich unwidersprechlich, daß das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Wesen der Substanz seyn könne, zu deren Wesen die nothwendige Existenz gehört, und die auch ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist. Es kann sonach das Wesen des Menschen nur aus gewissen Modificationen der Attribute Gottes bestehen. Da nun die Modificationen eines jeden

Attributs den Begriff bloß ihres Attributs, und sonst keines andern, in sich schließen, und mithin auch Gott nur insofern zur Ursache haben können, als er bloß unter diesem Attribut, zu welchem die Modificationen gehören, nicht aber, inwiefern er unter irgend einem andern Attribute betrachtet wird; so besteht also der Mensch als denkendes Wesen, d. i. die menschliche Seele, deren Grundthätigkeit in Bildung der Begriffe, als der ersten ursprünglichen Denkweisen, sich äußert, aus solchen Modificationen, die Gott zur Ursache haben, sofern er ein denkendes Wesen ist.

Als denkendes Wesen, welches auf unendliche Weise denken kann, hat Gott nothwendig einen Begriff, sowohl von seinem Wesen, als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt; denn diesen Begriff kann er nur insofern bilden, als er ein denkendes Wesen, nicht aber sofern er der Gegenstand seines Begriffs ist. Und dieser Begriff kann auch nur ein einziger seyn, weil Gott nur ein einziger ist. (propos. III. IV. p. 2.)

Hieraus erhellet demnach, daß Gott die Ursache des formalen Wesens der Begriffe, als gewisser bestimmter Arten und Weisen des Denkens, nur als denkendes Wesen sey. (propos. V. p. 2.) So lange man demnach die Dinge als Modificationen des Denkens betrachtet, muß man auch die Ordnung der ganzen Natur, oder der Verknüpfung der Ursachen, bloß durch das Attribut des Denkens erklären; dagegen hinwiederum bloß durch das Attribut der Ausdehnung, sofern man die Dinge als Modificationen der Ausdehnung ansieht, da immer nur Dinge auf einander folgen, oder als Ursachen und Wirkungen mit einander verknüpft sind, die einer und derselben Eigenschaft entsprechen. — Daß aber an sich selbst, der Wahrheit nach betrachtet, die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge selbst entspricht, und das eine mit dem andern einerlei ist, hat seinen Grund darin, daß ein modus der Ausdehnung,

und der Begriff von dieſem modus eine und dieſelbe Sache iſt, nur ausgedrückt auf eine zwiefache Weiſe, weil ſie Modificationen Einer und derſelben denkenden und ausgedehnten Subſtanz ſind, die man ſich bald unter dieſem, bald unter jenem Attribute vorſtellt. Darum muß denn auch die Denkkraft der wirkſamen (phyſiſchen) Thätigkeitskraft derſelben denkenden und körperlichen, göttlichen Subſtanz gleich ſeyn.

Wie nun die Denkkraft Gottes die Urſache des formalen Weſens aller Begriffe insgeſammt iſt, ſo muß ſie auch die Urſache von dem Begriffe eines einzelnen, wirklich vorhandenen Dinges ſeyn. Ein ſolcher Begriff hat aber Gott zur Urſache, keinesweges inwiefern derſelbe ein abſolut denkendes Weſen iſt, ſondern lediglich, ſofern er als afficirt durch einen andern Begriff eines wirklich vorhandenen, einzelnen Dinges gedacht wird, u. ſ. w. ins Unendliche fort. (Prop. IX. p. 2.) So wird denn auch von allem, was in dem beſondern Gegenſtande eines jeden Begriffs vorgeht, die Erkenntniß in Gott zu finden ſeyn, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er als afficirt durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges betrachtet wird. Und da die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei iſt, ſo wird die Erkenntniß von dem, was in irgend einem einzelnen, wirklich vorhandenen, durchaus beſtimmten Dinge vorgeht, in Gott ſeyn, nur inwiefern der Begriff von dieſem Gegenſtande in ihm iſt.

Als der Begriff eines einzelnen, wirklich exiſtirenden Dinges iſt nun die menſchliche Seele, deren wirkliches und urſprüngliches Seyn und Grundweſen in einem ſolchen Begriffe beſteht, ein Theil des unendlichen, die abſolute Totalität der Begriffe von allen einzelnen, wirklich vorhandenen Dingen befaſſenden, göttlichen Verſtandes. Wenn wir alſo ſagen: die menſchliche Seele faſſet dieſen oder jenen Gedanken, ſo heißt dieſes nichts anders, als: Gott hat dieſen oder jenen Begriff, nicht inwiefern er unendlich iſt, ſondern inwiefern er durch die

Natur der menschlichen Seele erklärt wird, oder das Wesen derselben ausmacht. So auch, wenn wir sagen: Gott hat diesen oder jenen Begriff, nicht nur, inwiefern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sondern inwiefern er zugleich mit der menschlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat, so heißt dieses alsdann nichts weiter, als: die menschliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil, oder unvollständig.

Aus dem zuvor bereits erwiesenen Satze, daß von allem, was in dem Gegenstande des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig eine Erkenntniß in Gott seyn müsse, inwiefern derselbe die Natur der menschlichen Seele ausmacht, so wie aus der anerkannten Uebereinstimmung der Ordnung und des Zusammenhanges der Begriffe mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, ergiebt sich nunmehr ganz folgerecht der, für Spinoza's psychische Anthropologie so bedeutungsvolle und folgenreiche Satz: daß von allem, was in dem Gegenstande des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, nothwendig ein Begriff in der Seele vorhanden seyn muß. Nun ist der Gegenstand des Begriffs, welcher die menschliche Seele ausmacht, der Körper, oder eine wirklich existirende Modification der Ausdehnung, und nichts weiter. Es wird sonach in diesem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorstellung erhielte. Dieser menschliche Leib aber, mit welchem, als ihrem unmittelbaren, directen Gegenstande, die menschliche Seele vereiniget ist, ist zusammengesetzt aus sehr vielen Individuen verschiedener Natur und Beschaffenheit, von denen ein jedes wiederum sehr zusammengesetzt ist; er wird ferner von den, außer ihm befindlichen Körpern auf mancherlei Weise afficirt, bedarf auch zu seiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beständig gleichsam wieder erzeugt wird, so wie er selbst auch die äußerlichen Körper auf mancherlei Weise bewegen, und ihnen mancherlei Richtungen geben kann.

Da nun die Seele alles, was in ihrem Leibe vorgeht, wahrnehmen muß, so ist sie auch vermögend, von vielen Dingen sich Vorstellungen zu machen, und dazu um so vermögender, für je mehrere Veränderungen oder Dispositionen ihr Körper empfänglich ist. Darum ist auch die Idee, welche das formale Wesen der Seele ausmacht, nicht einfach, sondern aus mehreren Ideen zusammengesetzt. Und da alle Veränderungen (modi), welche ein Körper leidet, zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (nach dem Gesetze der Wechselwirkung) entspringen, so wird auch die Vorstellung von einer jeden dieser Veränderungen die Natur des menschlichen, und auch zugleich die des äußerlichen afficirenden Körpers enthalten. Doch werden die Vorstellungen von außer uns befindlichen Körpern uns mehr die Beschaffenheit unsers eigenen Körpers, als die Natur der äußern Körper wahrnehmen lassen. So erkennt denn auch die Seele ihren Körper und dessen Daseyn nur durch die Vorstellungen von den Veränderungen, welche in diesem Körper vorgehen.

Wie nun die Seele selbst mit dem Körper, als ihrem Gegenstande, so ist auch die Vorstellung von der Seele auf eben die Art und aus demselben Grunde mit der Seele vereiniget. Denn die Vorstellung von der Seele, d. i. die Vorstellung der Vorstellung (idea ideae), oder die bloße Form der Vorstellung ohne Beziehung auf einen Gegenstand, als eine Art und Weise des Denkens betrachtet; d. i. das Bewußtseyn der Seele, und die Seele selbst, als die mit ihrem Gegenstande, dem Körper, identische Vorstellung von demselben, machen ein und dasselbe Individuum aus, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald dem der Ausdehnung gedacht wird. (Propos. XXI. p. 2. Anm.) Da hiernach die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, die Vermögen und Kräfte des Denkens und Wollens nichts anders sind, als nur Bestimmungen des Körpers, so kann die Vortrefflichkeit der Seele

auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit ihres Leibes, und man wird daher auch die Vorzüglichkeit einer Seele vor andern aus der Vorzüglichkeit ihres Leibes, seiner Vermögen und Kräfte, und der größern Unabhängigkeit seiner Handlungen von dem Einflusse anderer Körper, erkennen, und nach diesem Maaßstabe zu schätzen haben. Ueber diesen, für die Einsicht in Spinoza's Theorie von dem Wesen und Wirken der menschlichen Seele und ihrer Vollkommenheit, so entscheidenden Punct hat Spinoza, wie auch Jacobi in einer Anmerkung zu seiner Darstellung des Spinozismus bemerkt, auf die mannigfaltigste und ausführlichste Art an mehreren Stellen seiner Ethik sich erklärt. Am deutlichsten und bestimmtesten aber hat er sich darüber in der Erläuterung zu der gegebenen allgemeinen Definition der Affecten mit folgenden Worten ausgesprochen: „Quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod Mens ad majorem minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim: Mentis cogitandi potentiam augeri vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod Mens ideam sui Corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo Corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur."

Was nun insbesondre die Erkenntnisse betrifft, welche die Seele theils von sich selbst, theils von ihrem eigenen Leibe, theils von äußerlichen Körpern besitzt, so sind diese Erkenntnisse alle inadäquat, verworren und verstümmelt, so lange und so oft die Seele aus dem Standpuncte der gemeinen (der Zeitbedingung und dem Gesetze der Succession unterworfenen) Naturordnung die

Dinge betrachtet. Also nicht, wenn sie von ausen, und so wie ihr die Dinge von ungefähr aufstoßen, zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes bestimmt wird, sondern nur, wenn sie innerlich, dadurch nämlich, daß sie mehrere Dinge zugleich betrachtet; bestimmt wird, deren Uebereinstimmung und Verschiedenheit, und deren Widerstreit kennen zu lernen, erkennet die Seele die Dinge klar und deutlich. (Prop. XXIX. Schol.) Ueberhaupt sind die Begriffe unvollständig und verwirrt, inwiefern sie auf eine besondre Seele (ad singularem alicujus mentem) bezogen werden. (Propos. XXXVI. demonstr.) Es sind dagegen alle Ideen wahr, mithin eben darum auch deutlich und vollständig, sofern sie auf Gott bezogen werden. (Propos. XXXII.) Diese wahren, deutlichen und adäquaten, auf Gott sich beziehenden Ideen, sind das Eigenthum der Vernunft, in deren Natur es liegt, sich die Dinge, so wie sie an sich sind, d. i. nicht als zufällig, sondern als nothwendig und unter einem Bilde der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) vorzustellen. Es hängt daher bloß von der Einbildungskraft ab, wenn man die Dinge in Ansehung des Vergangenen sowohl als des Zukünftigen als zufällig betrachtet. (Prop. XLIV. und Corollar. I. und II.) Nicht so die Vernunft, welche auf Begriffen beruht, die das ausdrücken, was Allem gemein ist, keines einzelnen Dinges Wesen erklären, und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, bloß unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit gedacht werden müssen. — So gewiß nun die menschliche Seele in und mit der Vernunft Ideen besitzt, wodurch sie sich selbst, ihren eigenen Körper, und vermittelst desselben auch die Körper außer ihr als wirklich existirend, aber nicht auf eine zufällige und zeitliche Weise, sondern als nothwendig und unter einer gewissen Form der Ewigkeit mit Klarheit und Vollständigkeit erkennet, so gewiß hat sie auch eine adäquate Erkenntniß von dem unendlichen Wesen Gottes. Denn die Erkenntniß, welche in einer jeden solchen Idee von dem nothwendigen und ewi-

gen, wahrhaften Seyn und Wesen der Dinge liegt, schließt ja Gottes ewiges und unendliches Wesen in sich.

Daß endlich — eine Lehre, womit Spinoza seine Theorie von der Seele und ihren Eigenschaften beschließt — die menschliche Seele keinen absoluten oder freien Willen besitze, so wenig als ein unbedingtes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. s. w., sondern in allem ihrem bestimmten Wollen von einer Ursache bestimmt werde, die abermals von einer andern bestimmt ist, und so fort ins Unendliche, muß daraus klar einleuchten, daß die menschliche Seele ja nur eine gewisse bestimmte Modification des Denkens ist, und mithin auch nicht die freie Ursache ihrer Handlungen seyn kann. Auch giebt es in der Seele kein absolutes Vermögen des Wollens und Nichtwollens, sondern nur einzelne Willensbestimmungen, da unter dem Wollen nicht etwa ein Vermögen des Begehrens und Verabscheuens, sondern vielmehr das Vermögen zu verstehen ist, wodurch die Seele das, was wahr oder falsch ist, bejahet oder verneinet; — also nur lauter einzelne Handlungen des Bejahens und Verneinens. Und da dergleichen Handlungen nichts anders sind, als Acte des in steter Thätigkeit befindlichen Denkens, und als lebendige Aeußerungen des denkenden Wesens selbst, so ist auch ein einzelnes Wollen und eine Idee, mithin auch Wille und Verstand selbst, Ein und dasselbe.

Von dieser Lehre nun, der Lehre von der Nothwendigkeit aller Willensbestimmungen, glaubt ihr Bekenner rühmen zu können, wie viel ihre Kenntniß zu einem guten Lebenswandel aus mehr denn einem Grunde, und in mehr als einem Betracht beitrage. — Denn mit dieser, wie mit den übrigen Lehren von der menschlichen Seele, ihrer Abkunft aus Gott, und ihrem Verhältnisse zu demselben, glaubt auch wirklich Spinoza den Grund zu einer praktischen Sitten- und Religionslehre gelegt zu haben, welche dem Menschen den sichern, obgleich schwierigen Weg anzeigen sollte, auf dem er das preißwürdige Ziel seiner hohen Bestimmung, die höchste Glück-

seligkeit, durch ein tugendhaftes und gottseliges Leben zu erreichen vermöge. Das also ist die praktische Seite des Systems, die eigentliche Ethik und Religionslehre in demselben, welche Spinoza in den drei letztern, von den Affecten, der Knechtschaft und der Freiheit des Menschen handelnden Theilen des Ganzen, vorträgt. — Um nun auch noch von dieser praktischen Seite das System nach seiner Endabsicht kennen zu lernen, müssen wir die wesentlichsten Hauptpuncte des Inhalts der gedachten Abhandlungen ausheben und in folgendem Lehrstücke zusammenfassen.

## Viertes Lehrstück.

### Die praktische Sitten- und Religionslehre des Spinozismus.

Als Einleitung und Propädeutik für die Ausbildung seiner praktischen Sitten- und Religionslehre dient dem Spinoza eine anthropologische Theorie von dem Ursprunge und der Natur der Affecten, worunter er Affectionen des Körpers zugleich nebst den Begriffen von diesen Affectionen versteht, wodurch das Wirkungsvermögen desselben vermehrt oder vermindert, befördert oder beschränkt wird. Die Natur dieser Affectionen besteht nämlich theils in einem Thun, theils in einem Leiden; in einem Thun, wenn wir davon die adäquate Ursache seyn können, widrigenfalls ist die Affection als ein Leiden anzusehen. Denn alles Thun und Handeln entspringt allein aus adäquaten, alles Leiden dagegen aus inadäquaten Ideen. Unsere Seele ist demnach um so mehr dem Leiden unterworfen, je mehrere inadäquate Ideen, dagegen um so weniger, je mehrere adäquate Ideen sie hat beim Besitze eines größern Wirkungsvermögens. — Wie nun jedes Ding, so viel an ihm ist, in seinem Seyn zu beharren strebt, indem nichts in ihm anzutref-

fen iſt, von dem ſein Seyn und Weſen zerſtört werden könnte, das vielmehr jedem feindſeligen Einwirken von Außen ſich entgegenſetzt, ſo äußert auch die Seele dieſes Streben, und iſt deſſelben ſich bewußt. Dieſes Streben iſt auch nichts anders, als das wirkſame Weſen des Dinges ſelber. Und da die im Denken beſtehenden Fähigkeiten der menſchlichen Seele gleich ſind den Fähigkeiten des Körpers, jene mithin um ſo geſchickter iſt, von recht vielen Dingen ſich Vorſtellungen zu machen, je empfänglicher dieſer für Dispoſitionen von verſchiedener Art, ſo muß die Idee von allem, was das Wirkungsvermögen unſers Körpers vermehrt oder vermindert, befördert oder einſchränkt, auch das Denkvermögen unſrer Seele vermehren oder vermindern, befördern oder einſchränken. Es kann ſonach, wie hieraus zu erſehen iſt, die Seele große Veränderungen erfahren, und bald von geringerer zu größerer Vollkommenheit, bald von dieſer zu jener übergehen, woraus ſich eben die Affecten von Freude und Leid, oder von Vergnügen und Mißvergnügen erklären laſſen.

Aus der Verbindung mit der Idee von den äußern, dieſe Affecten erregenden Urſachen, entſtehen die Liebe und der Haß. Alle Affecte laſſen ſich nach Spinoza auf die drei Grundaffecten (affectus primitivos s. primarios) der bewußten oder bewußtloſen Begierde, d. h. des auf die Seele und den Körper zugleich bezogenen, auf die Selbſterhaltung gerichteten Strebens (cupiditas) der Freude und des Leides zurückführen. Unter allen Affecten nun, welche auf das thätige Leben der Seele ſich beziehen, giebt es außer der Freude und dem Triebe der Selbſterhaltung, keine andern weiter.

Wie Spinoza Affecte der Thätigkeit und des Leidens, ſo unterſcheidet er auch gute und ſchlechte Affecten (affectus bonos et malos). Unter Affecten der erſtern Art verſteht er ohne Zweifel keine andern als die, welche mit den Vorſchriften der menſchlichen Vernunft übereinſtimmen, unter den letztern dagegen diejenigen, welche dieſen Vorſchriften zuwider ſind. Da nun die

Vernunft nichts fordert, was gegen die Natur ist, so ist sie selbst es, welche einem Jeden vorschreibt, sich selbst zu lieben, seinen wahren Nutzen zu suchen, und das alles zu begehren, was den Menschen wahrhaft zu einer grössern Vollkommenheit führt; mit Einem Worte: die Vernunft fordert schlechterdings von einem Jeden, daß er sich in seinem Seyn zu erhalten strebe.

Dieser höchsten und unbedingten Vernunft-Forderung gemäß, einer Wahrheit, deren Evidenz, wie Spinoza meint, der Evidenz des Axioms, daß das Ganze größer ist als sein Theil, gleich zu achten ist, muß sonach das Gute das Nützliche, das dem Zwecke der Selbsterhaltung Zuträgliche seyn, wovon wir also mit Zuverlässigkeit wissen, daß es uns zum Mittel diene, dem Muster der menschlichen Natur durch Erlangung immer größerer Vollkommenheit, bestehend in Vermehrung und Erhöhung unsers Wirkungsvermögens, sofern dasselbe aus unsrer eigenen Natur zu erkennen und danach zu bestimmen ist, stets näher und näher zu kommen.

Aus diesen Begriffsbestimmungen des Guten und Bösen, als des dem Zwecke unserer Selbsterhaltung Zuträglichen oder Nachtheiligen, erhellet denn auch, daß wir etwas nicht darum, weil wir es für gut halten, begehren und wollen; umgekehrt vielmehr beurtheilen wir es als gut, weil wir es begehren und wollen. Denn das Gute ist Gegenstand und Zweck unsers Strebens und Wollens, als ein zur Erhöhung unsrer Vollkommenheit, d. i. unsers Wirkungsvermögens dienendes Mittel, welches demnach nur zu erkennen ist aus dem vorgestellten Affect der Freude, einem Zustande, in welchem die Seele zu einer größern Vollkommenheit übergeht. Wir nennen daher eine Sache gut oder böse, je nachdem sie den Affect des Vergnügens oder des Mißvergnügens in uns erzeugt, und es ist sonach die Erkenntniß des Guten und des Bösen der Affect der Freude oder des Leides selbst, insofern wir uns desselben bewußt sind. Das nun, was ein Jeder dergestalt als gut oder

als böse erkennet, muß er nothwendig auch nach den Gesetzen seiner Natur, und gemäß der absoluten Forderung seiner Vernunft begehren oder verabscheuen. Denn dieses Begehren und Verabscheuen ist nichts anders, als das Wesen und die Natur des Menschen selbst; jenes, als ein Streben in seinem Seyn sich zu erhalten, dieses, als ein Streben alles zu verhindern und fortzuschaffen, was dem aus unsrer Natur und Vernunft entspringendem Grundtriebe der Selbsterhaltung zuwider ist. Dieses Streben, sich selbst zu erhalten, ist demnach auch das erste und einzige Fundament der Tugend, weil es durch die Gesetze der eigenen Natur des Menschen bestimmt, und ein tugendhaftes Handeln eben auch ein den Gesetzen der eigenen Natur angemessenes Handeln ist. Je mehr also ein Jeder sein Bestes zu suchen, d. i. sein Seyn zu erhalten bemüht, und dieses zu thun vermögend ist, um so tugendhafter ist er auch. Denn wirklich ist nach unsers Ethikers Erklärung die menschliche Tugend nichts anders, als das Wesen oder die Natur des Menschen selbst, sofern dieselbe das Vermögen besitzt, einiges zu bewirken, was bloß durch die Gesetze dieser Natur selbst erkannt werden kann.

So kann denn auch Niemand begehren glückselig zu seyn, sich wohl zu verhalten und wohl zu leben, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben, d. i. wirklich zu existiren begehrt, in welchem Streben der Selbsterhaltung also auch die allererste Tugend besteht. Aus Tugend handeln kann jedoch immer nur der, welcher durch Erkenntnisse nach deutlichen (adäquaten) Ideen zum Handeln bestimmt wird, weil absolut aus Tugend handeln nichts anders ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, die Handlungen der Seele aber lediglich aus adäquaten Ideen entspringen, wie dagegen alles Leiden derselben aus inadäquaten. — Ist nun auch das Wesen der Vernunft nichts anders, als die Seele selbst, sofern sie klar und deutlich erkennet, so ist aus Tugend absolut handeln, nach Vernunft, d. i. nach klaren und deutlichen Erkenntnissen handeln, leben, sein

Seyn erhalten, auf eine vernünftige Weise sein eigenes Bestes suchen, Ein und dasselbe Streben. Es äußert sich sonach in der vernünftigen Natur der menschlichen Seele der Selbsterhaltungstrieb als Erkenntnißtrieb, d. h. als ein Streben der, von Seiten ihrer vernünftigen Natur betrachteten, Seele nach klaren und deutlichen, aus der Vernunft entspringenden Erkenntnissen, indem sie von der Vernunft geleitet und bestimmt, in ihrem Wollen und Handeln nichts anderes ihr selbst für nützlich erachtet, als nur das, was zur Erkenntniß dienlich und förderlich ist. Mit Zuverlässigkeit wissen wir demnach, daß dasjenige gut sey, was dem Erkennen wahrhaft ersprießlich ist, böse dagegen, was unser Streben nach Erkenntniß hindert.

Ist nun überhaupt das Erkennen das Gute, und die absolute Tugend der Seele, so ist insbesondre die Erkenntniß Gottes das höchste Gut (summum bonum), und Gott erkennen die höchste Tugend der Seele. (Prop. XXVIII. p. 4.) — Dieses höchste Gut der Tugendhaften ist allen gemeinschaftlich, und sie können alle daran ihre Freude finden; auch wird jeder Tugendhafte dasselbe höchste Gut, welches er für sich begehrt, auch für andere begehren, und das um so mehr, je größer seine Erkenntniß von Gott ist.

Aus der intuitiven Erkenntniß Gottes, d. i. derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, welche in klaren und deutlichen (adäquaten) Ideen besteht, entspringt die höchste Glückseligkeit oder Seligkeit des Menschen, welche nichts anders ist, als die Zufriedenheit der Seele (animi acquiescentia). Durch eine solche Erkenntniß von Gott und den Dingen gelangt demnach der Mensch zur höchsten Vollkommenheit, und seine Seele wird davon mit der höchsten Freude erfüllt, einer Freude, welche in Verbindung mit der Idee von Gott, als ihrer Ursache, nichts anders ist, als der Affect der reinen intellectuellen Liebe gegen Gott, erzeugt aus jener vollkommenen Erkenntniß Gottes. Gott und die Dinge auf diese vollkommene Art zu erkennen, das wird

demnach das höchste Bestreben der Seele und ihre höchste Tugend seyn. Eine solche Erkenntniß Gottes wird unsre Seele auch nothwendig haben, und sie wird wissen, daß sie in Gott sey und durch Gott begriffen werde, sofern sie selbst sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt. Denn diese vollkommene, anschauende Erkenntniß hängt von der formalen Ursache derselben, von der Seele ab, sofern diese selbst ewig ist. Und eben darum ist auch die, aus dieser vollkommenen Erkenntniß, als die Frucht derselben, entspringende Liebe gegen Gott eine ewige Liebe; ja es ist diese ewige, intellectuelle Liebe gegen Gott ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt, sofern er nämlich durch das Wesen der menschlichen, unter der Form der Ewigkeit betrachteten, Seele erklärt werden kann. Hieraus folgt denn, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß mithin die Liebe Gottes gegen die Menschen, und die intellectuelle Liebe der Seele gegen Gott, eines und dasselbe ist.

In dieser beständigen und ewigen, mit der Liebe Gottes zu sich selbst identischen, Liebe gegen Gott besteht, wie unser Wohl, oder unsre Seeligkeit, so auch unsre Freiheit, als die Macht und Herrschaft des Verstandes über alle die Affecten, welche unsrer Natur zuwider, und folglich bösartig sind, sofern sie als Affecte der Passivität die Seele in der Thätigkeit der klaren und deutlichen Erkenntniß hindern. Zwar kann sich auch selbst der Weise bei der nothwendigen Abhängigkeit der menschlichen Natur von äußern Dingen keiner absoluten Herrschaft über die Affecten und Leidenschaften rühmen, aber er wird doch immer eine um so größere Herrschaft in Beschränkung und Mäßigung aller Affecten und Begierden behaupten, und von bösen Affecten um so weniger leiden, je kräftiger und eifriger und unabläßiger sein Streben nach der vollkommensten Erkenntniß Gottes und des ewigen Seyns und Wesens der Dinge seyn wird.

Die Seligkeit, welche das Bewußtſeyn einer ſolchen Erkenntniß zur Frucht giebt, iſt auch nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt; — auch fühlen wir uns nicht ſelig darum, weil wir die Begierden einſchränken, ſondern im Gegentheil können wir unſre Begierden beſchränken, weil wir dieſe Seligkeit genießen. (Propos. XLII. p. 5.)

Im Beſitze derjenigen vollkommenen Erkenntnißart, wonach die Dinge unter der Form der Ewigkeit betrachtet werden, liegt zugleich die Gewißheit von der Ewigkeit der Seele ſelbſt, demjenigen Theile nach, welcher, als ein ewiger modus des Denkens, ein Theil des ewigen und unendlichen göttlichen Verſtandes iſt. Dieſer Theil der Seele, der Verſtand nämlich, iſt auch allein der vollkommenere, als das thätige Princip in der Seele; indeſſen ihr vergänglicher Theil, das Einbildungs- und Erinnerungsvermögen, welche mit dem Tode des Leibes zugleich abſterben, der bloße paſſive Theil der Seele iſt.

Dieſen beſſern und unvergänglichen Theil unſrer ſelbſt, den Verſtand oder die Vernunft, ſo viel wir nur immer vermögen, zu vervollkommnen, wird demnach der letzte Zweck des, von der Vernunft in ſeinem Streben und Handeln geleiteten und beherrſchten Menſchen ſeyn. In dieſem, auf die Verbeſſerung und Vervollkommnung des Verſtandes gerichteten höchſten Streben allein, dem der vernünftig Denkende und Handelnde alle andern Beſtrebungen unterordnet, und ſie alle danach zu moderiren bemüht iſt, beſteht auch zugleich die höchſte Glückſeligkeit oder die Seligkeit des Menſchen, d. i. die Ruhe und Zufriedenheit der Seele. Dieſe Seelenruhe (animi acquiescentia) entſpringt aus der anſchauenden Erkenntniß Gottes, ſeines Weſens, ſeiner Eigenſchaften, und aller der Handlungen, die aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur ſelbſt folgen, einer Erkenntniß, die wir allein nur jenem höchſten, auf die Verbeſſerung unſers Verſtandes abzweckendem Streben verdanken. Es giebt daher auch kein vernunftgemäßes Le-

den ohne Erkenntniß und Einsicht, und alle Dinge sind nur in so weit gut, als sie dem Menschen dazu dienen, ein inneres geistiges Leben zu genießen, welches durch Erkenntniß bestimmt wird. Was dagegen den Menschen in dem Geschäft der Verbesserung der Vernunft, und in dem Genusse eines vernünftigen Lebens störet und behindert, das allein nur werden wir ein Uebel nennen. Da nun aber alles, wovon der Mensch die wirkende Ursache ist, nothwendig gut ist, d. i. alle seine Bestrebungen und Handlungen gut sind, die aus seiner eigenen intelligenten Natur allein folgen, und von dem activen Vermögen derselben zeugen, so kann dem Menschen etwas Uebles immer nur von äußern Dingen widerfahren, insofern er nämlich ein Theil der Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur sich zu unterwerfen, und der sie auf unendliche Weise sich zu bequemen genöthiget wird. Aber dennoch werden wir alles, was uns Widriges begegnet, gleichmüthig ertragen, wofern wir nur klar und deutlich einsehen, daß wir ein Theil der Natur sind, deren Ordnung wir folgen, und daß mithin unser eigenes Vermögen der Thätigkeit so weit sich nicht erstrecke, um vermeiden zu können, was von außen auf uns einwirkt. In diesem Gefühl unsrer Abhängigkeit von der ganzen Natur wird der bessere, in Einsicht und Erkenntniß bestehende Theil unsrer selbst, sich völlig beruhigen, und in dieser Acquiescenz zu verharren sich bestreben. Denn sofern wir von deutlicher Einsicht und Erkenntniß in unserm Leben geleitet und bestimmt werden, können wir nichts begehren und wollen, als das nur, was nothwendig ist; auch können wir nicht absolut, sondern nur in dem von uns klar erkannten Wahren unsre Befriedigung finden. Insofern wir dieses nur erkennen, stimmt auch das Streben unsers bessern Theils mit der Ordnung der gesammten Natur überein.

In dieser Erkenntniß der Uebereinstimmung oder des Einsseyns der Seele mit der ganzen Natur hatte Spinoza bereits in seinem Tractat von der Verbesserung des menschlichen Verstandes, die Vollkommenheit

der menschlichen Natur gesucht, und die Erlangung dieser Vollkommenheit für das hohe, preißwürdige Ziel erklärt, das er seinem ganzen Streben, und insbesondre seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gesetzt. Eine genaue und ausführliche Untersuchung über diese, in der Gemeinschaft oder Uebereinstimmung der Seele mit der gesammten Natur bestehende, menschliche Vollkommenheit sollte, wie er dort versichert, an seinem Orte vorgenommen werden. Das Werk, worauf er, als den Ort dieser ausführlichern Untersuchung, hinweiset, ist also kein anderes, als die Ethik, in welcher eben Spinoza die große Aufgabe: worin die höchste Vollkommenheit und Glückseligkeit des Menschen bestehe, auf dem Wege der Wissenschaft und Dialektik, unter Voraussetzung der Einheit und Identität der Principien des Denkens und des Seyns, so wie auch der Principien des Erkennens und des Handelns, auf eine befriedigende Weise gelöst zu haben glaubte.

---

Wir sind unserm speculativen Ethiker auf dem uns vorgezeichneten Wege, der zwar sicher, aber doch nicht so leicht, nicht ohne große Schwierigkeit zu dem preißwürdigen Ziele führen soll, nachgegangen. Die auf diesem Wege gemachte Bekanntschaft mit den wesentlichen Hauptlehren seines Systems wird nun wohl hinreichen können, uns ein richtiges und bestimmtes Urtheil über den eigenthümlichen Charakter und Geist desselben zu bilden, und zugleich zu wissen, welche Stelle wir ihm unter den verschiedenen pantheistischen Systemen älterer und neuerer Zeit anzuweisen haben.

Vergleichen wir zuvörderst den Spinozismus in Ansehung der Form und Methode der Ausbildung seiner pantheistischen Grundansicht von Gott und der Welt mit der Ausbildungsweise, welche dieselbe Ansicht in andern Systemen dieser Art erhalten, so ist ohnstreitig der Vorzug auf der Seite des erstern, obgleich wir nicht dem Urtheile Fr. Schlegel's beipflichten können, wel-

cher keinen Anſtand nimmt, den Spinozismus für das der Form und Conſequenz nach durchaus vollendete Syſtem des Pantheismus zu erklären. Denn die von Manchem ſo hoch geprieſene Conſequenz des Spinozismus in Befolgung einer ſtrengen, logiſch-mathematiſchen, unter Leitung von lauter reinen Verſtandesbegriffen und Grundſätzen fortſchreitenden Methode, wodurch eben der täuſchende Schein von Gründlichkeit und innerer Einheit erzeugt wird, möchte doch wohl, wie der Verf. der lehrreichen und intereſſanten Geſpräche über das Böſe, Profeſſor Herbart, deſſen urtheilt, weit mehr nur eine bloße Conſequenz der Anſicht, als eine Conſequenz des Syſtems ſeyn. Nach dieſes unbefangenen und ſcharfen Kritikers ſtrengem, aber gewiß nicht ungerechtem Urtheile iſt der Spinozismus, als Syſtem betrachtet: „ein unzuſammenhängendes, auf gar keiner Grundlage ruhendes Flickwerk, in welchem die Conſequenz des Syſtems vermißt wird, da die Hauptgedanken darin nicht einmal zu einander paſſen, viel weniger aus einander folgen.“ Daß dieſes Urtheil gar nicht ungegründet ſey, kann uns ſchon, ohne alle darüber anzuſtellende genauere und ins Einzelne gehende Prüfung, das Syſtem ſelbſt bezeugen, ſobald wir nur die Hauptgedanken in demſelben gegen einander halten, um das Syſtem auch hiernächſt ſeinem Inhalte und der Sache nach, wie und wodurch es ſich in dieſem Betracht von allen andern Arten des Pantheismus unterſcheidet, richtig und genau aufzufaſſen.

Daß die Lehre des ἓν καὶ πᾶν im Spinozismus nicht die Form eines Emanationsſyſtems angenommen, erhellet zur Genüge aus dem Grundcharakter des erſtern, als einer Lehre der Immanenz im eigentlichſten und ſtrengſten Sinne. Mögen daher immerhin — wie unter andern auch Tiedemann meint — Spinoza's Lehren aus der Quelle des Cabbaliſtiſchen Emanationsſyſtems gefloſſen ſeyn, ſo hat doch dieſes Syſtem durch die metaphyſiſche Umbildung im Spinozismus gänzlich den ihm eigenthümlichen Charakter verloren, und iſt zu

einem System der Immanenz umgestaltet worden. Wie denn auch Tiedemann selbst dieses einräumt, indem er bemerkt, es entferne sich unser Philosoph von den Cabbalisten und Alexandrinern darin, daß er keine stufenweisen Erzeugungen aus Gott annehme; — daß er nicht sage, sie sind aus ihm, sondern sie sind in ihm, als Attribute und Modificationen.

Um nun aber bestimmt angeben zu können, zu welcher von den verschiedenen Hauptformen des Pantheismus die spinozische Lehre der Immanenz gehöre, dürfen wir nur den ihr eigenen Charakter mit den Eigenthümlichkeiten vergleichen, wodurch die verschiedenen, im 2ten Abschnitte des ersten Bandes von uns bereits aufgestellten und beschriebenen Hauptarten unter einander selbst sich auszeichnen. Aus dieser Vergleichung wird es uns sofort einleuchten, daß der Spinozismus kein bloß logischer oder ontologischer, aus der reinen und einfachen Idee des Seyns ohne alle weitere Bestimmungen, als seinem Grundgedanken und Princip, sich entwickelnder Pantheismus sey, sondern ein dynamischer, durch Verbindung jener Idee des Seyns mit der Idee von Kraft und Wirksamkeit, unter Vermittelung des Substanzbegriffes. Und dieser dynamische Pantheismus der spinozischen Lehre, in welchem das Urwesen und der Urgrund aller Dinge, als die causa formalis, d. h. als die Eine und einzige, von Seiten ihrer Eigenschaften und deren vielen und mannichfaltigen Accidenzen betrachtete Substanz, nicht nur Alles ist, sondern, als die alleinige Urkraft, und als die absolute, mit dem actuosen Wesen identische Macht, d. h. als die causa efficiens, auch alles kann und wirket, hat hier, aus einem andern Gesichtspuncte noch seinen eigenthümlichen Charakter beurtheilend, die Form eines Pantheismus von der dualistischen Art erhalten. Denn durch die von ihm zuerst vorgenommene reine Scheidung ohne Trennung des denkenden von dem ausgedehnten Wesen, begründete Spinoza — wie Jacobi dieses als die eigentliche große philosophische That des stillen und

tiefen Denkers rühmt — schöpferisch sein neues System, als ein System der absoluten Identität des Seyns und Bewußtseyns oder Denkens, indem er sogleich in seiner zweiten Definition (im ersten Theile der Ethik) als eine für sich klare, keines Beweises bedürfende Grundwahrheit den Doppelsatz aufstellte: das denkende Wesen könne so wenig aus dem ausgedehnten Wesen als eine Folge, Modification oder Wirkung hervorgehen, als umgekehrt das ausgedehnte Wesen aus dem denkenden; aber sie seyen beide doch in der alleinigen, untheilbaren, an sich selbst weder denkenden noch ausgedehnten Substanz nothwendig und von Ewigkeit her vereiniget, seyen consubstanziell, und verhielten sich zu einander wie Seyn und Bewußtseyn, oder Denken.

Daß nun aber der Spinozismus ein dualistischer Pantheismus nur von derjenigen Art sey, die wir am angezeigten Orte (dem 2ten Abschnitt des ersten Bandes) die empirisch-dualistische Form genannt, und daselbst ihrer Eigenthümlichkeit nach beschrieben haben, darüber kann ein unbefangener, und das System von allen Seiten genau durchforschender Blick uns nicht zweifelhaft lassen. Was wir dort (S. 66 — 69) als das Eigenthümliche eines pantheistischen Systems von dieser niedern, empirisch-dualistischen Form beschrieben haben, trifft vollkommen den Spinozismus, welcher von dem niedern, nicht über die Sinnenwelt als eine Welt des Seyns und Wesens der Dinge unter den Formen und Bedingungen des Raumes und der Zeit sich erhebenden Standpuncte, alles Seyn und Wirken überhaupt von Raum und Zeit als Formen der Dinge an sich abhängig macht, und mithin auch das Urwesen und die absolute Ursache der Dinge den Bedingungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit in ihrem Seyn und Wirken unterwirft.

Wenn nun aber zufolge dieser sinnlichen Vorstellungsart des von Raum und Zeit, als Formen der Dinge an sich, abhängigen Seyns und Wirkens des Urwesens und Urgrundes, der Unterschied des Unend-

lichen und des Endlichen doch lediglich nur ein quantitativer Unterschied ist, der Qualität nach hingegen das Seyn der Dinge immer das Seyn Gottes bleibt; trifft denn nicht den Spinozismus mit allem Recht der Vorwurf einer Identification Gottes mit der Sinnenwelt, und kann er diesem Vorwurfe auf irgend eine Weise entgehen? —

Indem wir diese Frage aufwerfen und zur Entscheidung uns vorlegen, berühren wir damit abermals den Punct, in dessen Erörterung wir uns schon einigermaßen gleich im ersten Abschnitte eingelassen hatten, als überhaupt und vorläufig nur erst die Rede davon war, ob der Spinozismus unter die Kategorie der pantheistischen Systeme aufzunehmen sey? Wenn auch wir dort die spinozische Lehre des Begriffenseyns der Dinge in Gott nicht für eine völlige Identification Gottes und der Dinge wollten angesehen wissen, sofern unter dieser völligen Identification das Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit des Unendlichen und des Endlichen soll verstanden werden, so glauben wir doch noch keineswegs zugleich zugestehen zu müssen, daß auf diese Weise die Dinge schon weit genug, ja absolut von Gott getrennt worden. Die Entfernung einer völligen Identification, als Gleichheit oder Einerleiheit, ist noch gar nicht die Aufhebung aller Identification überhaupt in jedem Betracht; nicht in derjenigen Beziehung und Bedeutung, in welcher das Identificiren darum noch kein Setzen einer Gleichheit oder Einerleiheit ist. Wir können daher einerseits gar wohl mit Reinhold u. a. behaupten: es bestehe die Aufgabe der Philosophie nach der Anforderung, wie des Xenophanes und des Bruno, so nicht minder auch nach der Anforderung Spinoza's und Schelling's selbst, im Aufweisen der unbedingten Einheit des Unendlichen und des Endlichen, und doch zugleich mit Schelling anerkennen, daß diese Anforderung keineswegs bis zu einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, einer Vermischung des Geschöpfs mit dem Schöpfer gehen

dürfe, weil, ohne Mißverſtändniß des Geſetzes der Identität, eine Lehre der Einheit und Identität des Unendlichen und des Endlichen nicht zu verwechſeln iſt mit einer Lehre der Gleichheit und Einerleiheit beider. In eine ſolche Lehre der Gleichheit und Einerleiheit geht nun freilich wohl der Spinozismus nicht aus, und wir können den Spinoza nicht ſo geradezu beſchuldigen, daß bei ihm ſogar das einzelne Ding Gott gleich ſey, da er nicht einmal den Inbegriff aller einzelnen Dinge zuſammengenommen Gott gleich ſetzt. Und doch findet ſich bei Spinoza, wie auch Schelling nicht in Abrede ſeyn kann, der Ausdruck, daß jedes Ding ein modificirter Gott ſey, ja ſelbſt die Behauptung: das einzelne Weſen ſey die Subſtanz ſelbſt, in einer ihrer Modificationen, d. h. Folgen betrachtet. Wie erklären wir uns nun dieſe räthſelhaft ſcheinenden Aeußerungen des Spinoza, ſo, daß ſie ihm doch nicht für Behauptungen einer völligen Identification Gottes mit den Dingen, d. h. einer Vermiſchung des Geſchöpfs mit dem Schöpfer, oder der Gleichheit und Einerleiheit beider, können und dürfen ausgelegt werden? — Ueber die ſpinoziſche, das Verhältniß der Dinge zu Gott betreffende Vorſtellungsart will uns Schelling durch folgende Bemerkung eine nähere Aufklärung geben. Setzen wir, ſagt er (S. 411 der Abhandlung über die menſchliche Freiheit u. ſ. w.) die unendliche Subſtanz = A, dieſelbe in einer ihrer Folgen betrachtet = $\frac{A}{a}$, ſo iſt das Poſitive in $\frac{A}{a}$ allerdings A; aber es folgt nicht, daß deswegen $\frac{A}{a}$ = A, d. h. daß die unendliche Subſtanz in ihrer Folge betrachtet, mit der unendlichen Subſtanz ſchlechthin betrachtet, einerlei ſey.

Mit dieſer Deutungsweiſe hat uns allerdings der neuere abſolute Identitätslehrer das ganze Geheimniß des Spinozismus aufgeſchloſſen, und uns mit dem ei-

genthümlichen Geiste und Charakter dieses pantheistischen Systems vertraut gemacht. Denn daß die so eben gegebene Ansicht mit dem Spinozismus nicht nur unverträglich, sondern vielmehr die einzig richtige Ansicht sey, durch welche der innerste Geist dieser Lehre sich ausspricht, davon muß uns jeder unbefangene Blick, den wir auf die, in unsrer versuchten Darstellung des spinozischen Systems enthaltenen Hauptlehrstücke desselben in ihrem Zusammenhange unter einander werfen mögen, zur Genüge überzeugen. Diese Ueberzeugung läßt uns daher auch ohne Bedenken dem Urtheile beipflichten, welches ein neuerer eben so gründlicher als unbefangener Kenner und Kritiker (in der, in die Leip. L. Z. eingerückten Recension des ersten Bandes dieser Schrift) über den Spinozismus fällt, wenn er die Seele desselben, aber auch freilich zugleich seinen Grundfehler in einem überall wiederkehrenden, durch Nichts begründeten und vertheidigten Quatenus findet, d. h. in einem beliebigen Betrachten in diesem oder jenem Bezuge, von dieser und von jener Seite, ohne irgend eine genügende Nachweisung über den Ursprung und die Möglichkeit aller dieser vielen Seiten. — Wirklich ist uns auch dieses Quatenus überall begegnet auf dem Wege, welcher uns zu Spinoza's pantheistischer Weltansicht geführt hat, und wir haben gesehen, wie sich Spinoza dieses Quatenus immer als eines mächtigen Zauberwortes zu bedienen wußte, so oft er mit seinem Begriffe von Gott eine Verwandlung vornehmen, und uns den Gegenstand desselben von einer neuen Seite, oder in einer neuen Beziehung zeigen wollte.

In der Abhandlung von der Verbesserung des Verstandes hatte Spinoza Gott definirt als das ens unicum, infinitum, d. i. als das omne esse, et praeter quod nullum datur esse. Zum richtigen Verständnisse der so beschriebenen Idee von Gott war noch die Bemerkung hinzugefügt worden, daß unter dieser Einzigkeit und Unendlichkeit (des göttlichen Allseyns) nicht

Eigenschaften Gottes zu verstehen seyen, welche das Wesen desselben ausdrücken, wie er in der Philosophie (seiner Ethik nämlich) zeigen werde.

Als das AllEine Seyende, außer welchem es kein Seyn giebt, ist hier Gott offenbar der Gegenstand einer absoluten Betrachtungsweise, denn diese Idee bezieht sich auf Gott, sofern derselbe als das Absolute, oder die absolute Realität schlechthin, ohne alle weitere Bestimmung, gedacht wird. In dieser absoluten Betrachtungsweise des Absoluten verschwinden alle Gegensätze, auch der des ursprünglichen und des abgeleiteten Seyns; — denn es ist alles Seyn lediglich darum, weil es Seyn ist, an sich selbst auf die völlig gleiche Weise göttlich. Dem, die ganze Sphäre der Wirklichkeit allein und ganz erfüllenden, der Qualität nach vollkommen sich selbst gleichen, indifferenten göttlichem Seyn ist kein anderes, der Beschaffenheit nach von demselben verschiedenes Seyn, sondern lediglich das Nichtseyn entgegengesetzt.

Aus dieser Unbestimmtheit und Indifferenz eines, der Qualität nach schlechterdings unbestimmten Gegenstandes des Denkens, unter der einfachen Idee des absolut und allein Realen, das wesentlich selbst das Seyn ist, läßt Spinoza seinen Gott hervortreten, indem er ihn mit dem Charakter einer Substanz bekleidet, und dergestalt die erste Differenz in die Indifferenz bringt. Diese erste Differenz ist die zwischen ursprünglichem und abgeleitetem Seyn, herbeigeführt durch Bestimmung des Seyns in der zwiefachen Qualität eines substanziellen und eines bloß accidentellen Seyns, in welche doppelte Art und Qualität der Existenz sonach das, die ganze Sphäre der Wirklichkeit umfassende und erfüllende göttliche Seyn auseinander geht und sich theilt. Mit jenem Gegensatze zwischen Urseyn und abgeleitetem Seyn, welchem der Begriff des Verhältnisses zwischen Substanz und Accidenz, wodurch das AllEine absolut Reale qualitative näher bestimmt worden, zum Grunde liegt, treten nunmehr zugleich die Ge-

genſätze der Einheit und der Vielheit, des Seyns und des Werdens hervor; die Einheit und das Seyn, das unwandelbare nämlich und unentſtandene Seyn an ſich, als das der Subſtanz eigenthümliche Grundweſen, die Vielheit dagegen und das Werden als die Art und Beſchaffenheit des Realen der Accidenzen der Subſtanz, die zu dieſer ſich verhalten, wie die Folgen zu ihrem Grunde, und wie die Wirkungen zu ihrer Urſache und deren Cauſſalität.

Dieſer Unterſcheidungen in der Idee des Realen in Anſehung der Art und Qualität deſſelben ohngeachtet, muß aber doch von Gott, ſo gewiß er weſentlich das Seyn ſelbſt iſt, und als das omne esse, das AllEine des Seyns, außer welchem es überall kein Seyn von irgend einer Art und Qualität giebt, die ganze Sphäre der Wirklichkeit erfüllt, jede Art und Qualität des Seyns prädicirt werden können: die Vielheit, wie die Einheit, das unentſtandene Seyn wie das entſtandene, oder das Werden; — alles dieſes nur freilich nicht in einer und derſelben Bedeutung und Beziehung. Gott iſt, wird Spinoza ſagen können, alle Dinge (est res cunctas, oder, wie der Urheber des neuern abſoluten Identitätsſyſtems, Schelling, dieſes Ausdrucks lieber ſich bedient, est res cunctas); ja er iſt ſelbſt jedes einzelne Ding insbeſondre, aber nur nicht, ſofern er als die abſolut unendliche Subſtanz ſchlechthin, ſondern lediglich ſofern er als eben dieſelbe in ihren Folgen, d. h. von Seiten ihrer Accidenzen oder Modificationen betrachtet wird. In dieſer letztern Beziehung und Betrachtungsweiſe iſt Gott nicht Gott im eminenten Sinne, er mag nun entweder als die Totalität aller einzelnen Dinge zuſammengenommen, oder auch gar nur als jedes einzelne Ding insbeſondre betrachtet werden. Denn auch in dieſer Beziehung betrachtet Spinoza, wie wir gefunden haben, die göttliche Subſtanz, ſofern ſie jedes einzelne endliche Ding insbeſondre iſt, nicht ſchlechthin zwar, aber wohl relativ auf anderes Einzelnes, und ſo fort ins Unendliche.

An diesem beliebigen Betrachten des Göttlichen in diesem oder jenem Bezuge, von dieser oder jener Seite, sofern die göttliche Natur bald als absolut und frei, bald auf gewisse Weise als determinirt zum Handeln, und als afficirt (Deus non quatenus infinitus, sed quatenus affectus est) betrachtet wird, verräth sich denn auch die proteusartige Natur des Pantheismus am allerauffallendsten im Spinozismus. Wo diese Lehre des ἓν καὶ πᾶν als eine Wissenschaft der Göttlichkeit des All sich geltend zu machen sucht in derjenigen allseitigen Bedeutung und Beziehung, wonach nicht nur das Ganze als Ganzes, sondern auch der Theil und das Einzelne für sich göttlich ist. Denn der Gott des Spinoza ist ja Alles in Allem, und wirket auch Alles in Allem, im Ganzen wie im Einzelnen; er vermag darum die verschiedensten Gestalten anzunehmen, und uns bald diese bald jene Seite zuzukehren, von welcher er sich unsrer Betrachtung darstellt.

Unter dem unbestimmten Charakter der absoluten Indifferenz, als des Nichtseyns aller Gegensätze, oder das Weder — Noch, wird uns Gott vorgestellt, wenn und sofern wir in ihm nichts weiter zu betrachten finden, als das qualitätenlose, von allen Gegensätzen geschiedene, einfache Wesen des Seyns (das omne esse, praeter quod nullum datur esse).

In seinen vielen und mannichfaltigen relativen Beziehungen dagegen zeigt sich uns der spinozische Gott als die absolute Einheit und Identität aller Gegensätze, als das Band (die copula) des Seyns und Bewußtseyns, oder des Denkens, des Wesens und der Eigenschaften, der Substanz und ihrer Accidenzen, des Unendlichen und des Endlichen, der natura naturans und der natura naturata, der Productivität und des Products, auch des Thuns und des Leidens; jenes, sofern die göttliche Natur als absolut, als frei und undeterminirt; dieses, sofern sie zum Handeln auf gewisse Weise als determinirt betrachtet wird. Alle diese und andre einander entgegengesetzte Prädicate und Bestimmungen

ſind nun zwar in Gott von einander zu ſcheiden und zu unterſcheiden. Aber dieſe Scheidung und Unterſcheidung iſt doch keine abſolute Trennung, indem die Entgegengeſetzten alle in dem Einen und unendlichen göttlichen Allſeyn durch das Band der Einheit und Identität, dem Geſetze derſelben gemäß, vereiniget ſind. Es iſt und bleibt daher in der ſpinoziſchen Lehre einer Scheidung ohne Trennung immer Ein und daſſelbe Weſen, welches bald als das abſolut, bald als das nur in ſeiner Art Unendliche, bald endlich ſogar nur als ein einzelnes endliches Ding ens finitum, determinatum und affectum) ſich darſtellt, je nachdem es entweder als Subſtanz ſchlechthin, oder als Subſtanz in ihren ewigen und unendlichen Folgen, der unendlichen Endlichkeit, oder endlich als Subſtanz in irgend einer ihrer vorübergehenden und vergänglichen Folgen (den einzelnen Dingen von begränzter Exiſtenz in der Zeit, als ihren endlichen modis) betrachtet wird. In einem ſolchen beliebigen Betrachten in dieſem oder jenem Bezuge, von dieſer oder jener Seite, welches die Seele des Spinozismus iſt, liegt nun aber auch zugleich ſein Grundfehler ganz offen da, wie der nämliche von uns angeführte Kritiker des ſpinoziſchen Syſtems mit allem Recht bemerkt. Denn wohl ſuchen wir überall hier vergebens eine genügende Nachweiſung über den Urſprung und die Möglichkeit aller dieſer vielen Seiten. Wir ſehen vielmehr, wie die ganze dialektiſche Kunſt unſers Metaphyſikers vor Allem damit beſchäftigt iſt, die an ſich leere, unfruchtbare und unbeſtimmte Idee von Gott, als dem Abſolutrealen, mit allem dem reichlich auszuſtatten, was ihm die Erfahrung als ein Reales von beſtimmter Art nnd Qualität darbot, um das alles, was er a posteriori hergenommen, und womit er jene Idee angefüllt und bereichert hatte, ſodann dem Scheine nach a priori aus derſelben ableiten zu können. Mit einem Worte: Spinoza trägt die geſammte natura naturata, wie ſie uns in der Erfahrung nach ihren beſtimmten Qualitäten, Wirkungen und Veränderungen und deren

Gesetzlichkeit gegeben und bekannt ist, in seine absolut unendliche, aber an sich unbestimmte Substanz und natura naturans hinein, um sie sodann aus ihr, als einer mit bestimmten Attributen und Kräften versehenen, formalen und wirkenden, nach gewissen bestimmten Gesetzen der Nothwendigkeit handelnden Ursache, entwickeln und herleiten zu können.

Von wie vielen und verschiedenen Seiten nun aber auch, in dieser oder jener Beziehung, Spinoza uns seinen Gott darstellen kann, nachdem er ihm an Attributen und Kräften, und an besondern Bestimmungen und Wirkungsweisen dieser Eigenschaften und Kräfte alles verliehen, was die Erfahrung zu dieser Ausstattung ihm darbot, so vermissen wir doch Eine Hauptseite in der Betrachtung des göttlichen Wesens: die moralische. Denn obgleich Spinoza seinen Gott auch selbst mit den Prädicaten des Verstandes und Willens begabt, indem er ihn zum Besitze derselben gelangen läßt, zwar nicht sofern er als Substanz schlechthin, und als natura naturans, sondern nur, sofern er als die denkende Substanz in ihren Folgen und Producten, d. h. in ihren Modificationen betrachtet wird, so ermangelt dieser göttliche Wille doch gänzlich der Freiheit des Handelns. Als zur natura naturata, gleich dem mit ihm identischen göttlichen Verstande gehörend, er mag nun als endlich, oder auch als unendlich gedacht werden, erfordert er immer eine Ursache, durch welche er zum Handeln bestimmt wird; er kann mithin keine freie, sondern nur eine nothwendige und determinirte (coacta) Ursache genannt werden.

Handelt nun hiernach Gott nicht nach der Freiheit des Willens, so wenig als man von ihm sagen kann, daß er nach der Freiheit der Bewegung und Ruhe handle, da Verstand und Wille sich eben so zur Natur Gottes verhalten, wie Bewegung und Ruhe und alles übrige Natürliche, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und von derselben zum Existiren und zum Wirken auf gewisse Weise bestimmt wird; — ist also

Alles von Gott vorher bestimmt worden nicht nach der Freiheit des Willens, sondern nach seiner absoluten und unendlichen Macht, welche die Ursache aller Dinge ist: so ist auch der Gott dieser Welt kein anderer, als das Fatum, und ein System, in welchem alles, was ist und geschieht, dem Gesetze der unbedingten und blinden Nothwendigkeit der göttlichen Macht unterworfen wird, ein allgemeiner Fatalismus. Dieser Fatalismus, zu welchem auch Spinoza mit aller Offenheit sich bekennt, und den er gegen alle Einwürfe zu rechtfertigen und in ein klares Licht zu setzen in allem Ernst bemüht ist, verwandelt, in seiner strengen Consequenz angewandt, die Ethik unsers Philosophen in eine bloße Physik, und setzt an die Stelle des Unterschiedes zwischen dem sittlich Guten und Bösen den bloß relativen Unterschied des mehr oder minder Vollkommenen an Macht und Stärke des Leibes und der Seele. Und da die größere oder geringere Leibes- und Seelenkraft, mit welcher ein einzelnes endliches Wesen handelt, nur ein Theil der gesammten göttlichen Macht ist, die allein Alles in Allem, und in jedem Einzelnen insbesondre schaffet und wirket, so ist es im Grunde auch immer nur diese göttliche Macht selbst, die im leiblich und geistig Starken und Mächtigen sich stark und mächtig, im Schwachen dagegen und Ohnmächtigen sich schwach und ohnmächtig beweiset, in jenem mit dem Uebergewichte ihrer Potenz sich affirmirt, in diesem in ihrer Impotenz sich beschränkt und verneinet. Denn der Mensch ist — wie Spinoza im politischen Tractat über das natürliche Recht sich erklärt — ein Theil der Natur, er sey ein Weiser oder ein Unwissender und ein Thor; und die Macht, aus welcher er handelt, ist, wie das Vermögen eines jeden andern Naturwesens, die Macht Gottes selber. Es ist daher auch vollkommen den Grundsätzen seiner streng fatalistischen Lehre gemäß, wenn Spinoza überall, wo sich nur immer die Veranlassung oder eine Aufforderung dazu darbot, und unter andern in einem seiner Briefe (Ep. XXV.) auf die deutlichste

und entſchiedenſte Weiſe ſein Glaubensbekenntniß über dieſen Punct ablegt. Wir ſind, bekennt er an dem angezeigten Orte, in Gottes Gewalt, eben ſo wie der Thon in der Hand des Töpfers, welcher aus derſelben Maſſe einige Gefäße zur Zierde, andre zur Unzierde verfertiget. Es kann darum auch, wie er hinzufügt, keiner Gott darüber anklagen, daß er ihm eine ſchwache Natur, oder ein ohnmächtiges Gemüth gegeben. Wie nämlich ein Zirkel unſinniger Weiſe ſich darüber beſchweren würde, daß ihm Gott nicht die Eigenſchaften einer Kugel, oder ein von Krankheit geplagtes Kind, daß er ihm nicht einen geſunden Körper gegeben; eben ſo unſinniger Weiſe würde auch ein an Geiſt und Gemüth ſchwacher Menſch darüber ſich beklagen, daß ihm Gott die Stärke, und die wahre Gotteserkenntniß, und den reinen Affect der Gottesliebe verſagt, daß er eine ſo ſchwache Natur ihm gegeben, die ihn unfähig macht, ſeine Begierden zu bezähmen und zu mäßigen. Denn der Natur einer jeglichen Sache kommt nichts anders zu, als das, was aus der gegebenen Urſache dieſes Dinges mit Nothwendigkeit folgt. Daß es aber nicht der Natur eines jeden Menſchen zukomme, von ſtarker Seele zu ſeyn, und daß es nicht mehr in unſrer Gewalt ſtehe, einen geſunden Körper, als eine geſunde Seele zu haben, könne wohl niemand läugnen, der nicht die Erfahrung und die Vernunft verläugnen will. Auch würden ja wohl alle von der Vernunft ſich leiten laſſen und ihr Leben auf eine weiſe Art einrichten, wenn es eben ſo ſehr in unſrer Macht ſtände, den Vorſchriften der Vernunft zu folgen, als von der blinden Begierde ſich leiten und beherrſchen zu laſſen, da doch der Menſch gleich allen übrigen Individuen ſein Seyn und Weſen, ſo viel an ihm liegt, zu erhalten beſtrebt iſt. — Der alſo ſeine Begierden nicht zu ordnen, und dieſelben durch die Furcht vor den Geſetzen nicht zu bezwingen vermag, kann auch, obgleich der Schwäche wegen zu entſchuldigen, die Selbſtzufriedenheit des Gemüths, und die Seligkeit der Gotteserkenntniß und der Gottesliebe nicht genießen, ſondern geht nothwen-

dig verloren. — Ob nun wohl bei dieser entschiedenen und folgerechten Tendenz zu einem allgemeinen und strengen Fatalismus der spinozische Pantheismus auf die Ehre, ein Vernunftsystem zu seyn, dürfe Ansprüche machen? — Wenn nach Schelling's (in den philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit ꝛc. ausgesprochenem) wahrem und gerechtem Urtheile, ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichem Bewußtseyn widerspricht, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen kann: so werden wir, nach diesem Maaßstabe, als Kriterium, den Spinozismus von seiner praktischen Seite beurtheilend, demselben gewiß nicht jene Ehre ein Vernunftsystem zu seyn, zugestehen können.

Ob aber dieser spinozische Pantheismus von dem ihm anklebenden Gebrechen des Fatalismus durch das Princip des Idealismus der Philosophie unsrer Zeit hat geheilt, — ob der spinozische Grundbegriff von der Immanenz aller Dinge in Gott, welcher der Grund des ganzen Systems ist, durch jenes idealistische Princip, und die durch dasselbe begründete höhere dynamische Betrachtungsweise der Natur, und die erkannte Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen, hat geläutert und so vergeistiget werden können, daß dergestalt die spinozische Lehre vom Begriffenseyn aller Dinge in Gott, durch diese Vergeistigung und Verklärung in ihren Grundansichten wesentlich verändert, der Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem erst fähig geworden; — darüber soll und wird uns die Geschichte der neuesten Schicksale der Lehre des ἓν καὶ πᾶν in ihrer idealistischen Gestalt und Ausbildungsweise die erforderliche Auskunft gewähren. Vielleicht werden wir uns auch darauf gefaßt halten müssen, bei der mit unsern neuesten idealistisch-pantheistischen Systemen gemachten nähern Bekanntschaft zuweilen an Jacobi's Ausspruch erinnert zu werden, welcher die Behauptung dieser Tage,

man habe den Spinozismus verklärt, nicht gelten lassen wollte, vielmehr meinte: „man habe ihn im Gegentheil „nur getrübt und verfälscht, da die neuern, aus dem „scharfen und folgerechten Denker geschöpften Werke, „voll Schwindel und Bethörung, statt der Lehre nur „Geschwätz gäben; der ehrwürdige Vater sitze verkindischt „da, und erzähle Mährchen.“

# Druckfehler des ersten Bandes.

| | | |
|---|---|---|
| Seite 2. | Zeile 6 v. u. | statt Melisses lies Melissos |
| — 4. | — 10 v. u. | st. Buddheismus l. Buddhaismus |
| — 6. | — 2 v. u. | st. Versöhnen l. Versöhner |
| — 8. | — 17 v. u. | st. Wie l. Mir |
| — 9. | — 4 v. o. | st. Naturereigniß l. Naturerzeugniß |
| — 24. | — 18 v. o. | st. aber l. eben |
| — 33. | — 1 v. u. | st. auch l. auf |
| — 43. | — 12 v. u. | st. Untergange l. Uebergange |
| — 46. | — 13 v. o. | st. Furcht l. Frucht |
| — 49. | — 10 v. u. | st. gründlichen l. grundlosen |
| — 62. | — 2 v. u. | st. nach l noch |
| — 67. | — 38 v. u. | st. der l. den |
| — 73. | — 2 v. u. | ergänze das fehlende in vor dem Worte: allen |
| — 95. | — 9 v. u. | st. acta l. actu |
| — 100. | — 15 v. u. | st. derselben l. demselben |
| — 102. | — 1 v. o. | st. unveränderlichen l. veränderlichen |
| — 106. | — 1 v. o. | st. aber l. eben |
| — 125. | — 4 v. u. | st. in Räume l. im Raume |
| — 130. | — 12 v. o. | st Homogenität l. Homogeneität |
| — 132. | — 17 v. u. | st. ovales l. reales |
| — 143. | — 7 v. u. | st. Larve l. Leere |
| — 153. | — 18 v. o. | st. Homogenität l. Homogeneität |
| — 158. | — 12 v. u. | ergänze hinter dem Worte: Idee das ausgelassene Comma |
| — 168. | — 3 v. o. | st. Theogenie l. Theogonie |
| — 195. | — 2 v. u. | st. Unreinheit l. Ureinheit |
| — 206. | — 16 v. o. | st. vorgehende l. vergehende |
| — 216. | — 6 v. o. | st. werden l. worden |

# Druckfehler des zweiten Bandes.

Seite 3. Zeile 5 v. o. ſtatt Mayer lies Majer
— 4. — 19 v. u. ſt. Atharveda l. Atharveda
— 6. — 6 v. o. ſt. Urkunde l. Urkunden
— 7. — 5 v. u. ſt. Mayer l. Majer
— 9. — 3 v. u. ſt. Weſen l. Weiſen.
— 11. — 12 v. o. ſt. Wirken l. Werken
— 14. — 8 v. o. ſt. der l. dar
— 15. — 16 v. o. ſt. Veda l. Vedas
— 16. — 6 v. u. ſt. Periöden l. Periode
— 17. — 19 v. o. ſt. eben l. oben
— 19. — 9 v. u. ſt. Ankuetil l. Anquetil
— 22. — 9 v. o. ſt. Vedam l. Veda
— 23. — 14 v. o. ſt Somaveda l. Samaveda
— 31. — 19 v. o. ſt. das l. des
— 31. — 5 v. u. ſt. Seelen l. Strahlen
— 36. — 4 v. o. ſt. ausgeſchloſſen l. ausgefloſſen
— 38. — 5 v. u. ſt. deren l. von denen
— 41. — 11 v. o. ſt. kennen l. können
— 42. — 10 v. o. ſt. Sittengeſeß l. Sittengeſetz
— 42. — 19 v. o. ſt. Bemerkungen l. Bemerkung
— 43. — 10 v. o. ſt. Zahloſe l. Zahlloſe
— 48. — 8 v. u. ſt. Incernation l. Incarnation
— 52. — 17 v. u. ſt. das l. daß
— 60. — 18 v. o. ſt. gedachten l. getriebenen
— 83. — 13 v. o. ſt. um l. und
— 90. — 17 v. o. ſt. *αἰων* l. *αἰων*
— 91. — 9 v. u. ſt. ausführt l. ausgeführt
— 95. — 2 v. u. ſt. wiederſtrebt l. widerſtrebt
— 103. — 4 v. u. ſt. numenon l. noumenon
— 109. — 9 v. u. ſt. das Alls l. des All
— 123. — 9 v. o. ſt. Medificationen l. Modificationen
— 130. — 1 v. u. ſt. die l. der
— 160. — 1 v. o. ſt. augefaßt l. aufgefaßt
— 164. — 18 v. u. ſt. Makrokosmus l. Makrokosmos
— 164. — 13 v. u. ſt. müßte l. mußte
— 165. — 9 v. u. ſt. der l. die
— 169. — 17 v. u. ſt. Flud l. Fludd
— 170. — 2 v. u. ſt. Moor l. More.
— 183. — 7 v. o. ſt. aeſtetiſch l. aeſthetiſch
— 184. — 9 v. u. ſt. borgeſtalt l. bergeſtalt
— 186. — 6 v. o. ſt. della l. de la
— 190. — 6 v. u. ſt. nackenbes l. nacktes
— 191. — 4 v. o. ſt. Infigurabile l. Infigurabili

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| S. 202. | Z. | 15 | v. u. | ſt. allenhalben l. allenthalben |
| — 202. | — | 3 | v. u. | ſt. della l. de la |
| — 214. | — | 12 | v. u. | ſt. nun l. nur |
| — 214. | — | 2 | v. u. | ſt. auch l. auf |
| — 216. | — | 4 | v. o. | ſt. Urphiloſophie l. Unphiloſophie |
| — 218. | — | 8 | v. u. | ſt. anerkannt l. anerkennt |
| — 220. | — | 6 | v. u. | ſt. tiefer l. tiefen |
| — 227. | — | 5 | v. o. | ſt. der l. die |
| — 228. | — | 15 | v. u. | iſt ſtatt: nicht um ſeiner ſelbſt willen zu leſen: um ſeiner ſelbſt willen |
| — 253. | — | 5 | v. o. | ſt. 6 l. 66 |
| — 254. | — | 19 | v. o. | ſt. des a priori l. das a priori |
| — 255. | — | 18 | v. u. | ſt. die l. der |
| — 258. | — | 18 | v. o. | ſt. ihrer Natur l. ihrer Natur nach |
| — 270. | — | 9 | v. o. | ſt. eine l. keine |

Die wenigen andern nicht angemerkten Fehler, welche theils an ſich, theils aus dem Zuſammenhange leicht zu erkennen ſind, bittet man den geneigten Leſer ſelbſt zu berichtigen; ſo wie auch die hin und wieder vorkommenden Fehler in der Interpunction zu verbeſſern.

291 [illegible]